REFLEXIONES VII-XI

Cuadernos negros

MARTIN HEIDEGGER

EDITORIAL TROTTA

1938-1939

Los *Cuadernos negros*, especie de diario filosófico, enlazan las reflexiones más estrictamente teóricas con referencias a la situación personal y profesional de Martin Heidegger, así como a acontecimientos tanto históricos como cotidianos. Representan en este sentido un estilo de escritura y meditación filosófica extremadamente singular.

Esta segunda entrega permite profundizar en el trasfondo del debate generado por su publicación. Recoge la continuación de las *Reflexiones* (los números VII-XI), unas anotaciones que comienzan en el año 1938 y acaban poco antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial, en las postrimerías del verano de 1939. En ellas, Heidegger desarrolla la discusión de la visión del mundo ligada al nacionalsocialismo a la luz de la realidad efectiva de este movimiento. Distingue así entre el «pueblo alemán» y su circunstancia presente, dejando traslucir su distancia hacia la «revolución» que vive Alemania.

Otros aspectos reseñables de este volumen son el debate con el historicismo, la visión de la política como realización de la cultura y el rechazo del «cristianismo de cultura». En este contexto, ocupa un lugar especial la valoración crítica de la música de Richard Wagner. Pero, sin duda, el elemento más polémico de estas páginas es la interpretación del judaísmo, entendido como máximo exponente de lo que Heidegger denomina la «carencia de suelo» y la era de la «maquinación».

Reflexiones VII-XI
Cuadernos negros (1938-1939)

Reflexiones VII-XI
Cuadernos negros (1938-1939)

Martin Heidegger

Edición de Peter Trawny
Traducción de Alberto Ciria

E D I T O R I A L   T R O T T A

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte



COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939) (GA 95)

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-645-2
Depósito Legal: M-562-2017

Impresión
Gráficas Cofás, S.A.

CONTENIDO

REFLEXIONES VII

La esencia de los alemanes:

Que les esté permitido quedar aferrados a la *lucha* por su esencia, y que solo siendo tal lucha sean el único pueblo que ellos pueden ser.

Con esta lucha solo casa aquello que es capaz de soportar la suprema cuestionabilidad de *lo más digno* de ser cuestionado (la diferencia de ser) sin vacilar en el margen de tiempo que se le ha dado para su orgullo esencial.

Quien afronta lo caótico que se encierra en la esencia limitándose a negarlo tampoco está jamás a la altura de la esencia.

(Cf. p. 84)*.

* Las referencias que aparecen tanto en el texto como en los índices remiten a las páginas del manuscrito de Heidegger, indicadas al margen. [*N. del E. español*].

Nada es en vano, y menos que nada la nada misma, pues es en ella donde la diferencia de ser encuentra el refugio de su más singular unicidad.

Igual que si fuera un caos, ella va arrastrando a la diferencia de ser por lo ente.

Los que han venido demasiado pronto no deben marcharse demasiado tarde.

Todo aquel que, como un precursor, se anticipa pensando decisiones futuras tiene que ser un creador en situación de necesidad y... saberlo.

Ser alemán: echarse a los hombros la carga más íntima de la historia de Occidente proyectándola hacia el futuro. (Cf. p. 81).

1 1

Raros por escasos son en la historia aquellos empentones (19) que, irreconocibles en su momento, llevando a través de todo lo ente pasan a constituir el nuevo margen de espacio y tiempo para una nueva diferencia de ser. Si raros por escasos son estos empentones, aún más raramente se los advierte, y el conocimiento que proporciona el advertirlos consiste en que a estos arriesgados lanzamientos se les traza previamente la órbita de su vuelo, y en que se deja dispuestos a los lanzadores. Casi siempre, estos lanzamientos resultan interceptados, es decir, se los ataja en la historiografía.

Como la historiografía surge como «ciencia» a partir de una forma determinada de la historia occidental —de su carácter moderno—, por eso la historiografía no es acaso esa mera sobrecubierta indiferente que para la historia representa el enterarse de la historia (como si enterarse de la historia fuera la sobrecubierta de la historia), sino que es una de las vías esenciales por las que se «hace» la historia. Esta función histórica de la historiografía aún no ha sido advertida, ni menos aún se han calculado las dimensiones de su alcance para la fase decisiva de la Modernidad. ¿Por qué utiliza la historia la inocuidad de la ciencia historiográfica para conseguir ese efecto que hay que suponer que se produce en el atajamiento de aquellos empentones? ¿Será que la historia (de lo ente) consiste en atajar amortiguándolos tales empentones de la diferencia de ser?

¿Consistirá la esencia de los empentones en que, en ellos, lo que 2
empuja, empujando y lanzando se vela en su rehusamiento? ¿Será que solo desde aquí presagiamos algo acerca de la *historia de la diferencia de ser*, a cuya esencia nos está permitido llamarla así: el poder negante de la vacilación de lo indeciso oculto que hay en la prestación de adecuación en la decisión?

2

La historia (de lo ente) como el atajamiento de los empentones de la diferencia de ser que los amortigua. Tal atajar es la «cultura», que no por casualidad degenera en la gigantesca forma de la organización de vivencias a modo de eventos. «El mundo vive la experiencia de Schmeling»[1]: ¡Ojalá que eso no fuera más que una indiferente frase de periódico! ¡Y ojalá que la propia frase de periódico no fuera la realidad más real, en lugar de una mera reproducción fugaz!

1. [Max Schmeling (1905-2005), boxeador alemán, campeón mundial de pesos pesados entre 1930 y 1932].

¡Y ojalá que aquellos que representan el papel de indignados a causa de ello no intervinieran también en esa misma función!

Pues la «cultura» como organización de vivencias a modo de eventos es el motivo de que aquello que parece que se está combatiendo luego resulte tener exactamente el mismo carácter: la *política cultural*, las *inquietudes culturales*, la *compensación cultural cristiana*.

Lo más peligroso es... lo tercero. Ahí todo se unifica y se reela-
bora. Y sin embargo lo creador —lo íntegro que supone arriesgarse
a exponerse al ámbito donde los empentones hacen sus lanzamien-
3 tos— resulta fundamentalmente *negado*, | pero es ahí donde esta
negación se la esconde del mejor modo y donde este escondimien-
to se lo justifica de la manera más completa haciéndolo pasar por
una compensación moderada. La fatalidad de Occidente es lo que
asume la capciosa apariencia de estar salvándolo del «hundimiento»:
el cristianismo cultural. Sin embargo, si el cristianismo cultural «sal-
va» del «hundimiento» es porque lo vuelve imposible denegán-
dole el presupuesto: la grandeza de la diferencia histórica de ser
desde el arriesgarse a la verdad de la diferencia de ser.

3

Ese negocio apologético del cristianismo cultural que desde hace
tiempo se viene ejerciendo en Occidente (desde Ireneo) constituye
la *forma preliminar de la historiografía moderna*. Esta no se puede
asociar nunca con Tucídides, pero sí con san Agustín y con *La ciu-
dad de Dios*[2], de la que luego acabará surgiendo finalmente el reino
moderno de los *valores* culturales supremos (que es el reino más
cristiano de todos), el cual vuelve a confirmar aquello cuyo valor
solo pretende «invertir». Como la historiografía procede de él, el
cristianismo cultural puede servirse de un peculiar virtuosismo de
la historiografía. Esta manera cristiana de «*reescribir*» la historia ne-
cesariamente crea escuela dentro de la Modernidad, y tanto más
4 cuanto más moderna se vuelve. | (De modo similar a como ya Karl
Marx reescribió al Hegel cristiano, poniendo boca abajo su historio-
grafía — lo que ellos llaman la «filosofía de la historia»).

4

Como la Iglesia católica, en cuanto que «catolicismo», elaboró la más grandiosa cristianización de la Modernidad desde el concilio tridentino, ahora resulta que todo lo que pretende tener un futuro moderno tiene que hacerse necesariamente «católico». Esto sucede

2. [San Agustín, *La Ciudad de Dios*, ed. bilingüe, 2 tt., BAC, Madrid, 1964].

de la forma más eficiente cuando *no* es necesario «pasarse» a la Iglesia, sino cuando al mismo tiempo sigue siendo posible la lucha *contra* la Iglesia: una lucha que, conforme a la indecisión moderna en todas las cosas, naturalmente tampoco es una lucha contra la «Iglesia», sino solo contra ese curialismo en la «política» que se ejerce desde *Roma*.

5

Hubo una vez un pensamiento alemán que había sobrepasado con mucho ese concepto de estado que concibe el estado como aparato de funcionarios y autoridades. Y eso a pesar de su carácter moderno, que al cabo, después de todo, no le pasará inadvertido a este concepto de estado.

¿Se superará o siquiera se restringirá lo que está hecho al «aparato» —el carácter de organización que tiene una organización— | 5
si se le agrega una nueva organización? ¿O en tal caso no sucederá más bien que ambas partes tendrán que ponerse de acuerdo en una forma de «organización» que todavía resulte más decisiva, y que harán valer lo que está hecho al aparato como lo que en el fondo es: el carácter metafísico de la Modernidad? Cuando quienes mantienen una organización han asumido como su forma de ser esencial la del organizador y el adiestrador que la gestionan, ¿una organización queda superada entonces en su carácter de mundillo, o es entonces cuando resulta plenamente confirmada y corroborada? (Los verdugos no son más que una determinada forma extrema de aquellos, y no son por ejemplo unos «bárbaros», a causa de los cuales uno se pueda sentir románticamente indignado).

6

Todavía quedan románticos pueriles que se entusiasman con el «Imperio», y encima con la universidad del «Imperio», en el sentido de la noción de «Imperio» que tenía Stephan [*sic*] George. A estos que se supone que son impávidos, ¿de dónde les entra el miedo al Imperio como el gigantesco organismo del aparato de partido y del aparato estatal considerándolos en su unidad? ¿El carácter metafísico de la Modernidad, y por tanto el carácter metafísico del futuro próximo, puede acabar engendrando una unidad más poderosa que el *aparato de la unidad de aparatos*? Quien no perciba aquí nada más que una mera alienación y sienta nostalgia de algo que jamás existió —quizá algo medieval— | está olvidando que, al fin y al 6
cabo, es en lo gigantesco de este aparato (la palabra «a-parato» equivale en alemán a «armadura preventiva», «apresto bélico») donde se

abren las gigantescas posibilidades del «*vivenciar*» y donde a nadie se le debe denegar ninguna vivencia; que es únicamente en estos aprestos donde la «cultura» debe quedar asegurada, en conformidad con estos aprestos, como una organización de vivencias a modo de eventos. Por eso, tampoco la constante confesión de adhesión a la cultura es una mera «frase», y el portero a la entrada del cinematógrafo tiene pleno derecho a saber que es un «portador de cultura».

Uno no sabe qué es lo que quiere cuando, movido por inquietudes *culturales*, cree tener que persuadirse de una animadversión al «nacionalsocialismo».

Sin embargo, el ámbito de estas inquietudes y el número de quienes lo llenan crecen con mayor fuerza y más rápidamente de lo que a los responsables les gustaría ver —a pesar de todos los síntomas que lo indican—. Y este ámbito ya está a cubierto y protegido por el mundillo cultural cristiano, que sin embargo se equivoca si piensa que con ello está renovando la cristiandad. Pero esta opinión quizá no sea más que una máscara: se quiere el dominio en el mundillo cultural, no en la «política».

¿Pero y si el mundillo cultural cristiano no fuese *entonces* más
7 que el reverso, que se hace pasar por el lado favorable, de eso que | el bolchevismo practica como destrucción cultural: el proceso mediante el cual la Modernidad se dispone para su culminación y lucha por conseguirse los aprestos para esta?

Por eso, la *próxima* decisión es únicamente esta: *cuál de los gigantescos aprestos de la imagen moderna del mundo se va a instaurar como el victorioso.*

Todavía no están fijamente trazados los frentes y las formas de esta lucha por esta decisión. Esta lucha tampoco debemos considerarla meramente —calculándola por anticipado, a la manera *historiográfica*— un suceso futuro, sino que, en una creciente meditación, tenemos que saber cuál es la esencia de la Modernidad en el conjunto de su órbita *histórica*, suponiendo que a los alemanes les quede reservado el acto de una decisión gracias a la cual, en la culminación de la Modernidad, se suscita una indigencia que hace necesaria una transición. Es entonces cuando tienen que estar preparados aquellos a quienes la indigencia de historia no les resulta un chasco, pero tampoco una diversión, sino un empentón de la propia diferencia de ser.

7

El *pensador futuro* tiene que saber qué es lo *caótico* que se encierra en la esencia de la diferencia de ser. Por eso no puede acabar convirtiéndose en un negador de lo «ente», pero tampoco en un afirmador suyo, ni menos aún en eso que el pensamiento común saca de

este «ni lo uno | ni lo otro» echando cuentas: un dubitante. Pero en- 8
tonces, ¿lo único que le queda es la destreza del dialéctico que puede hacer valer a la vez todos los «aspectos» de lo ente, y al mismo tiempo eliminarlos, y que todo lo lleva a un equilibrio en lo absoluto, en el que él —con más seguridad aún que Descartes— *se* sabe bien *resguardado*, y no solo las oposiciones de la relación representativa entre sujeto y objeto?

Pero en la transición al otro preguntar, la «dialéctica» hay que abandonarla, pues su sitio está por completo en el pensamiento moderno: ella es el representar calculador retransferido a la filosofía desde la ciencia y que, en esa retransferencia, se lo ha hecho necesariamente incondicional. No es de extrañar que, para su seguridad propia, la dialéctica se haya asegurado aún la protección mediante la cristianización de la imagen del mundo.

(Ya para Descartes la incondicionalidad y la certeza del sujeto iban juntas, cf. *Meditationes* II y *III*[3], aunque él no logró una sistematicidad puramente moderna de esta conexión a partir de la esencia de la subjetividad. Esa misma conexión la muestra lo esencial del idealismo alemán, para el cual la ontología *antropológica* es, al mismo tiempo, onto*teología*. Y esta conexión obtiene una nueva figura con el carácter de toda | «cosmovisión»). 9

Lo primero de todo que el pensador futuro tiene que poder despreciar con toda resolución es, precisamente, esta protección y esta escapatoria que proceden de la compensación, porque él experimenta la desorientación y el extravío que representa la *diferencia de ser*, la cual es esencialmente más rica y contiene más «ser» que toda rectitud que pueda encerrar cualquier vivencia de lo ente. Quien pueda recorrer abriéndose camino —aunque solo sea por breves momentos y en unos trechos cortos— estos laberintos de la diferencia de ser está colaborando en trasladar al hombre moderno a aquello que se le rehusó, sin, pese a todo, eliminar ese rehusamiento convirtiéndolo en una posesión.

Casi toda palabra acerca de la diferencia de ser sigue todavía expuesta a que se la reinterprete y se la tergiverse para volverla a encuadrar en la metafísica, y el intento de indicar la esencia de la diferencia de ser mediante la «finitud» ha conseguido exactamente lo opuesto, en la medida en que, con ayuda de una dialéctica bastante rudimentaria y cutre, se enseñaba que, al fin y al cabo, lo finito siempre presupone y pone de consuno algo infinito, con lo cual, al fin y al cabo, ya se ha logrado a medias lo que se quería conseguir: la

3. [R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, ed. de V. Peña, KRK, Oviedo, 2005].

demostración de la existencia de «Dios», es decir, del dios cultural cristiano de aquella «cosmovisión cristiana».

8

¡Qué extraño tiene que resultarle al «artista» —si es que hoy todavía queda alguien en alguna parte que vaya a lo suyo y que solo «reper-
10 cuta» a base de una | mediación larga e irreconocible— todo aquello que, recubierto del mundillo de lo artesanal vaciado de sí mismo y del empleo de las usuales formas de repercusión y de exposición, se proporciona un aparente prestigio y «a costa de esfuerzo consigue» que se lo enmarque en la historiografía de los «aconteceres»!

9

Con qué frecuencia el *erudito* se justifica para sí mismo esa falta de objetivos y esa sinrazón de su quehacer —que llega a presagiar en ocasiones— con el consuelo de pensar que, lo que él ha sacado editado, en algún momento y en algún lugar llegará a ser para alguien el «sillar»... ¿de qué construcción? En esto, el *investigador* está «mejor» posicionado, y su tarea él la puede separar más resueltamente de la «vida» usual y, sobre todo, de la «vivencia anímica». La planificabilidad de las investigaciones otorga una justificación a la «existencia del investigador», es más, coincide encima con la afirmación de la vida, puesto que, al fin y al cabo, la investigación «aclimata» al hombre en lo ente. Y así es como a la ciencia y a su institución administrativa —la universidad— les ha entrado un «alborozo», y a la hora de interpretarse a sí mismas han alcanzado ya semejante gra-
11 do de superficialidad que, en este disfrute | recién asegurado de una investigación —que «por lo demás» queda sin ser importunada—, uno ya no se arredra de ver el cumplimiento de eso que Nietzsche designó «la ciencia alborozada». No obstante, quizá los investigadores empezarían a temer por su magnificencia si hubieran de enterarse de algo de aquel «alborozo».

10

El mero hacer y dejar hacer por parte de una aparente productividad carece de toda verdad mientras no sepamos qué es lo que está sucediendo en el fondo de la historia. Por ejemplo, ¿a qué se debe que nuestros poetas y pensadores esenciales resulten tan irreales, y que de inmediato tengan que sucumbir frente a la más vacua mediocridad del mundillo literario, con tal de que este sea de actualidad? ¿Puede hablarse siquiera de sucumbir cuando no llega a producirse ninguna lucha ni ninguna distinción, sino que lo que acaba ganando

es el mero olvido? La adicción a lo nuevo permanentemente desata-
da, la creciente endeblez del recuerdo, el predominio del promedio,
la creciente liviandad a la hora de confeccionar esos «bienes cultura-
les» que han llegado a resultar usuales, el hecho de que a los «bie-
nes culturales» tradicionales se les asigne el nuevo valor de meras
piezas de exposición en los eventos organizados por la política cul-
tural: todo esto son ya *consecuencias* de un proceso | más profundo 12
que convierte a los alemanes en enemigos secretos de su propio ca-
rácter oculto. Eso lo son ya desde el momento en que se escabullen
de meditar. Cuando otros pueblos renuncian al preguntar y se limi-
tan a salvar lo que han sido hasta entonces, eso no contraviene su
postura, porque a ellos no se les ha encomendado el preguntar.
¿Pero qué sucederá cuando ese defecto hereditario de los alema-
nes que consiste en mirar lo que hacen los otros haya quedado supe-
rado en lo inmediato y lo usual, cuando hayamos desarrollado nues-
tro propio gusto, etc., pero a cambio, en aquello que es más esencial
y único y propio, nos limitemos a imitar a los demás y lo apostemos
todo, y las cosas primeras, a la «política»? Con tanta mayor facilidad
pierde cualquier pueblo lo que tiene de más propio cuanto más
exclusivamente eso sea únicamente lo suyo y lo incomparable, lo
cual únicamente puede saberse y configurarse en esa meditación
sobre sí mismo que nunca vacila.

¿Y en qué consiste aquello que es lo único que nos convierte a
nosotros, los alemanes, en pueblo? La leyenda habla del «pueblo de
poetas y pensadores». Pero los «poetas y pensadores» no son más
que los precursores de aquellos creadores que en algún momento de
la historia de Occidente volverán a someter lo ente a la decisión
de la diferencia de ser, haciendo así que la huida del dios, o su
llegada, se convierta en el | acontecimiento gracias al cual aquella 13
historia llegará a ser por vez primera historia: una consecución a
base de lucha y un hundimiento de la irradiación del campar de la
diferencia de ser. No hay un «principio» universal y real gracias al
cual todo pueblo sea un pueblo, sino que lo que hace que la esencia
de cada pueblo adquiera una contextura es *su* historia y su postura
esencial hacia la historia y en la historia: su «principio». Y el «prin-
cipio» de los alemanes es la lucha por su *esencia* más propia. Y solo
por eso la lucha por su «sustancia» es una necesidad. Pero la salva-
ción y el aseguramiento de la sustancia ni *son* ya por sí mismos la
lucha por la esencia, ni tampoco esta lucha se le puede ahorrar a
la época como si representara algo suplementario y posterior, dando
por supuesto que la «sustancia» está asegurada. Pues la «sustancia»
solo «es» lo que es cuando la mantiene y la templa a fondo la esencia,
que en el caso de los alemanes es la lucha por su esencia. Para que

nosotros prendamos las llamas de esta lucha no bastan ni la enemistad contra el Occidente ni aquella otra enemistad contra el este *asiático*, sobre todo teniendo en cuenta que, frente al este asiático, nosotros también nos quedamos en esa indecisión que impera por completo en todo lo esencial. Nos quedamos en medias tintas, más
14 funestas que toda | otra indecisión, si tras renunciar a lo occidental, al espíritu democrático y liberal, resulta que luego nos limitamos a perseverar en la esencia de la Modernidad, en lugar de crecer ya ahora —y justamente ahora— en la voluntad esencial para salirnos de esa Modernidad y, sin embargo, llevando hasta el final sus necesidades. Tan originalmente es la ley fundamental de los alemanes una lucha en cuanto que lucha por su esencia, que también esta lucha tiene que surgir puramente de las fuerzas propias para la decisión, sin apoyarse en meras enemistades con otros ni menos aún disolviéndose en ellas.

Pero porque esta lucha por nosotros mismos que es tan nuestra se nos ha asignado a nosotros, por eso también tenemos que asumir siempre, además de esa lucha, el peligro de huir de esto dificilísimo que tienen todas las luchas, resistiendo bien sus diversas figuras. Todo lo esencial se mueve siempre —y cuanto más esencial, tanto más resueltamente— sobre una estrecha cresta que es tan difícil de hallar como de mantenerse en ella. De modo correspondiente crecen los peligros y lo que ellos tienen de más peligroso: su irreconocibilidad. Parece que hemos dado carpetazo a un defecto congénito: ir corriendo detrás de los demás y glorificar lo ajeno por el hecho
15 de ser ajeno. ¡Pero cómo no habrá de resultar cosa natural | que, apenas nos hemos cerciorado del rehusamiento, nos parezca entonces que ya no necesitamos más la confrontación, y que este no haber menester se acabe extendiendo finalmente —y eso significa aquí que en primer lugar— hasta la confrontación con nosotros mismos! Que ya no toleremos que, por ejemplo, se quiera hacer llegar a oídos de los alemanes las palabras de Hölderlin sobre los alemanes[4].

¿Qué significa que un día no hayamos de ser lo bastante fuertes como para soportar una meditación? ¿Qué es lo que sucede cuando un pueblo, estando destinado a luchar por su ley esencial, se empecina ante sí mismo en la falta de libertad? ¿Dónde queda el coraje del héroe cuando, sin saberlo ni querer saberlo, permanecemos aquejados del miedo a la oscuridad de nuestra esencia? ¿Adónde se ha evadido el respeto hacia sí mismo y el más íntimo «honor», cuando hacemos inocuo e imposible todo preguntar al constatar —lo

4. [F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, vol. 2, *Gedichte – Hyperion – Briefe*, ed. de F. Seebass, Propyläen, Berlín, 1923, pp. 282 ss.].

cual ahora resulta fácil— la «infiabilidad»? ¿Queda todavía un orgullo esencial que todavía pueda confiar en lo que no resulta de inmediato «obvio» ni calculable en su provecho? ¿Cuándo se debe llegar a la lucha por nuestra esencia, si nosotros renegamos de todas las condiciones | de esta lucha? 16

11

El mayor peligro que amenaza a nuestra esencia, es decir, a la lucha por nuestra esencia, es que, pese a todo, un día lleguemos finalmente a afirmar todo aquello de lo que se renegó en el primer embate de la revolución, y que lleguemos a cuidar como Dios manda todos los «valores culturales» e incluso demos un «valor» a la «formación»; que del exceso inicialmente inevitable de lo unilateral nos desbordemos vertiéndonos en el exceso de equilibrio y compensación.

12

«*Cultura*». ¿Por qué a un honrado maestro panadero que ha tenido la dicha de «vivenciar» la costa noruega en una travesía marítima no se le habría ocurrir pensar que, en realidad, este país fue descubierto solo gracias a él? ¿Y por qué una lavandera decente que por primera vez tiene ocasión de «vivenciar» *Intriga y amor*, de Schiller[5], no habría de dejarse persuadir de que, en realidad, la auténtica «cultura» del pueblo comienza con el hecho de que ella haya ido al teatro? Todo el éxito de la «política cultural» se basa en el «principio» de este tipo de formación del convencimiento y de la opinión. |Pero 17
la «política cultural» no es en modo alguno una mera aplicación externa de la anterior «cultura» a unos ámbitos que hasta entonces le habían resultado indiferentes; tampoco es una mera ampliación del campo de repercusión ni un reparto de «bienes culturales» entre aquellos que desde siempre habían tenido que renunciar a ellos; sino que lleva a cabo una transformación esencial de la «cultura» en cuanto tal en una dirección que ya viene marcada de suyo con la esencia de la cultura.

Cultura significa ahora «cultivar» la cultura. En ello se presupone un nuevo ámbito dentro del cual la cultura se puede poner al servicio.

Tan pronto como la cultura se transforma en el cultivo de la *cultura*, los propios *valores* culturales se salen del horizonte del representar: incluso estas *objetualizaciones* de los *objetivos* se vuelven superfluas y, con ello, pensar en objetivos e incluso meditar

5. [F. Schiller, *Intriga y amor. Don Carlos*, Planeta, Barcelona, 1985].

sobre finalidades resulta completamente chocante. La forma más siniestra de la falta de rumbo comienza con la transformación de la cultura en política cultural.

No es que uno no tenga «objetivos» —al fin y al cabo, uno los *tiene* a toda costa, hasta el punto de que ni siquiera hace falta recordarlos—, sino que *con* este tipo de posesión del objetivo y de «firmeza» del objetivo, y *gracias* a él, los objetivos mismos se vuelven superfluos y se desvían, y este proceso tiene su verdadera causa
18 en que, en general, | el hombre como sujeto interpreta el ser humano como «cultura». El hecho de que la *firmeza* del objetivo, en forma de la «política cultural», pueda *ser* la forma más extrema y obstinada de la falta de rumbo, tiene su fundamento en la esencia de la Modernidad. Solo llegando a conocer esta conexión nos adentramos por primera vez en el ámbito de lo incalculable e impredecible, en la medida en que eso lo tomamos como algo *esencial* y no meramente como negación y límite de lo calculable y predecible, pues de este último modo también lo incalculable e impredecible sigue siendo aún algo de lo que hacemos un saldo de cuentas. Mientras sigamos pensando de este modo, en la tesis de que la firmeza del objetivo es la falta de rumbo solo llegaremos a ver una «paradoja» forzosa. En este pensamiento de la historia del ser no queda sitio alguno para la *doxa* de las paradojas. La «paradoja» no es más que el reverso de la metafísica dialéctica absoluta de lo incondicional, y por eso se queda necesariamente atascada en la postura fundamental de esa metafísica.

13

El *extravío* es el regalo más oculto de la verdad, pues, en ella, la esencia de la verdad se obsequia como la vigilancia del rehusamiento y como la más pura preservación de la diferencia de ser en la irreconocible protección de lo que siempre es. Ciertamente que el
19 extravío | no es aquí el «error», la equivocación constatada, la falta de verdad en el sentido de lo correcto, sino aquello que forma parte del «ahí» del «*ser* ahí».

Jamás con la posesión de la «verdad» el extravío queda más constatado, resultando con ello captado y tornándose en posesión, sino que el extravío hay que recorrerlo únicamente *yendo desorientado*. ¡Pero qué rara vez le está permitido a uno «extraviarse»! ¡Con qué frecuencia y de qué forma tan exclusiva tenemos que conformarnos con rectificar lo incorrecto y, bien a seguro fuera del extravío, organizar unas maquinaciones con cuya ayuda produzcamos «resultados»!

14

Filosofía: ayudar a salirse de lo «ente» y de lo demasiado ente para, llegando a la diferencia de ser, poder recordar lo ente.

15

Lo incalculable e impredecible: si eso no fuera más que lo irracional, entonces todavía el racionalismo podría triunfar —y él al final de todo— sobre aquello. Pero resulta que lo *in*calculable e *im*predecible es aquello que otorga su sitio al cálculo y a sus límites, y que solo se manifiesta a aquellos que ya no «cuentan» con lo que no se puede calcular ni predecir (en el sentido de la mera negación de lo calculable y predecible), sino que sufren su embate como lo que les hace apropiados para la diferencia de ser; solo se manifiesta a aquellos que están dispuestos a sufrir los embates. (Cf. arriba p. 1).

16 20

Hoy nada resulta más fácil que un «éxito», pero tampoco nada resulta más inesencial. ¿Qué está sucediendo en una época en la que el éxito ya no se presenta como mera acreditación de verdad, sino como la verdad misma, en el sentido de lo verdadero y lo «real»?

17

¿Por qué *tenemos* hoy un Instituto Imperial de Historia[6] —es decir, de *Historiografía*—? Por el mismo motivo por el que se nos *deniega* un pensador de la historia y se permite que *proliferen y se instalen* los literatos de historiografía cristianos.

18

Toda *seguridad* tiene la curiosa «tendencia» de desprender al asegurado de aquello contra lo cual ella asegura y de aquello que ella asegura, abotargando así el sentido para captar el vacío del asegurado: un estado que se percibe como firmeza, y que sin embargo ni siquiera llega a ser inseguridad, sino una destrucción del ser.

19

Afortunadamente, en las *ciencias* no hay errores, sino solo fallos e incorrecciones. El calado de una *filosofía* se mide —caso de que a eso se le pueda llamar «medir»— en función de su fuerza para errar.

6. [El Instituto Imperial de Historia de la nueva Alemania lo fundó en 1935 Bernhard Rust, ministro imperial de educación, formación y educación del pueblo. Uno de los ámbitos de trabajo era el departamento de investigación sobre la cuestión judía].

21 Pero como el yerro o el extravío nunca | puede quererse ni hacerse, sino que surge por sí mismo de lo arrebatador que tiene la diferencia de ser y no se lo puede evitar, por eso la fuerza que un pensamiento tiene para errar y extraviarse dice algo sobre su proximidad a la diferencia de ser.

20

Lo que puede confundir fácilmente una época que siente placer y alegría por los hechos.

Tomar las situaciones dadas de una actualidad tal como son y demostrar la fuerza de rendimiento y lo que uno puede hacer resolviendo ya inmediatamente esas situaciones, y pretender que con esta demostración de fuerza se está aportando la prueba de la «verdad» de la postura propia: todo esto es algo que se considera «cercanía a la realidad». [Por ejemplo, hay que solventar la situación actual de un «tráfico» delirante, cuyo destino y procedencia (en lo esencial) no se están cuestionando; no se ve que, con ello, el delirio aún se lo está afirmando más a fondo que si se lo dejara estar. Se cuenta con los hechos, es decir, si la embriaguez y una progresiva ebriedad evidentemente son «causas» de accidentes de tráfico, no se piensa en prevenir la embriaguez, sino que se toma la embriaguez como un hecho y
22 meramente se exige que, estando ebrio, | uno no se siente al volante, lo cual, no obstante, es justamente lo que más que nunca uno quiere hacer y hace].

Aquí no se debe ni se puede comentar esta proximidad a la realidad de los hechos «moralizando» como un sabihondo. Se trata solo de señalar una *confusión*: una cosa es reconocer de este modo las situaciones actuales de lo «ente» por el hecho de que él *es*, sin reparar en el ser; y otra cosa es reparar sobre la diferencia de ser y sobre el carácter de una época tomándoselos en serio, pues esta meditación no considera ni afirma algo dado, sino lo que ha sido en su futuro: no busca la proximidad a los «hechos» porque sean hechos, sino que se vincula con la historia de la diferencia de ser y *pregunta* hacia qué decisión conduce dicha historia. Aquellos vehementes apasionados por los hechos son los «idealistas», que viven de su «ideal» de solventar dificultades dadas, con tal de que eso sea un solventar y de que, a la hora de solventar, «intervenga» algo. Aquellos alejados de la realidad son los «realistas», que toman las cosas como *son*, es decir, con arreglo a la diferencia de ser, la cual se anuncia en esas cosas, aunque ciertamente que solo para la larga meditación. Sin embargo, los «idealistas» se tendrán a sí mismos por los verdaderos realistas, mientras que los «realistas» renunciarán a que se los tome
23 por «idealistas». Por eso aquí resulta | imposible un entendimiento

y un acuerdo mutuo, y la confusión ni siquiera llega a evidenciarse como tal, y resulta refrenada por el inevitable predominio público de los idealistas seudorrealistas (también llamado «heroísmo»). Pero si esto lo concebimos desde la historia del ser, entonces resulta que es algo incesante, porque es en ello donde la Modernidad está llevando a cabo su cumplimiento esencial.

21

Toda *meditación*, tanto más cuanto más esencialmente arranque, ocasiona el peligro de saltarse y pasarse por alto fases preliminares esenciales de lo que históricamente resulta necesario. Por eso tiene que tener la fuerza para, manteniéndose en su saliente, saltar sin embargo hacia atrás para recuperar de propio para el saliente eso que se había saltado y pasado por alto. La «Autoafirmación de la universidad alemana»[7] se equivoca en la medida en que se salta y pasa por alto la legalidad esencial de la ciencia «actual». Y vuelve a equivocarse cuando le parece que, al saltarse o pasar por alto, viene de nuevo a la «ciencia», siendo que, después de todo, justamente con la Modernidad también la «ciencia» ha finalizado y que nosotros no sabemos cuál será el modo del saber futuro y de su configuración: solo sabemos que una mera «revolución» en lo ente, sin transformación de la diferencia de ser, no crea ninguna historia primordial, sino que meramente consolida lo dado. Por eso, el primer paso | para preparar una transformación de la diferencia de 24
ser tampoco necesitaba aguardar primero al «nacionalsocialismo», así como tampoco aquel preguntar puede pretender que se lo considere «nacionalsocialista». Aquí se están poniendo en relación unos ámbitos que, *in*mediatamente, en nada se incumben unos a otros, pero que mediatamente apremian a la vez de forma diversa a tomar una decisión sobre la esencia y la destinación de los alemanes, y por tanto sobre el destino de Occidente. Limitarse a saldar «puntos de vista» compensándolos unos con otros lo único que puede hacer aquí es hallar «oposiciones», e incluso oposiciones que no «merece la pena» tener en cuenta, puesto que, al fin y al cabo, el dominio de la cosmovisión nacionalsocialista es algo que ya está decidido.

Y de la esencia de la cosmovisión forma parte que, más allá de este triunfo, ella no pueda ni quiera seguir pensando, pues, si se entiende a sí misma, desde esa «autoconciencia» suya que es adecuada a ella tiene que establecerse como si fuera «incondicional». Un papa que se avenga a negociar en lo dogmático no es ningún «representan-

7. [M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana y otros textos*, trad. y notas de R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, ^{3}2009, pp. 7-19].

te» de Cristo en la tierra, mientras que, por otra parte, solo es cabeza de la Iglesia si al mismo tiempo se encarga de que la Iglesia, en función de las cambiantes coyunturas de la época, se pueda permitir todo lo posible, e incluso lo que resulta contraproducente, para que, en conformidad con la marcha de la historia occidental hacia la «cultura»
25 | , el cristianismo se conserve como cristianismo cultural, con lo cual queda particularmente bien preservada la salvación de las almas de los creyentes. El protestantismo se va a pique porque no ha entendido hasta qué punto la unidad de «fe» y «creación cultural», para realizarse, exige necesariamente una doble contabilidad, para cuyo manejo los artistas del cálculo se tienen que haber formado durante mucho tiempo. La unidad de «fe» y de «cultura» aparece de forma acentuada en las formas modernas del ser hombre —en la cosmovisión—, no solo a causa de su dependencia de lo cristiano. Adiestramiento y centros de educación como una institución intencionada, «supervisión» de la educación para la cosmovisión como un organismo severo: eso no son invenciones arbitrarias ni artificiosas, ni tampoco son invenciones violentas, sino necesidades esenciales de una cosmovisión que ha entrado en la resolución de su «autoconciencia». A esa cosmovisión la meditación le es ajena y le resulta forzosamente una cadena.

22

En tiempos de transición, la impaciencia —a menudo la de los mejores— propende a exigir de inmediato y siempre lo «*positivo*», proveyendo así a lo «positivo» de un falso peso y buscándolo en el
26 sitio equivocado, | porque todavía es un sitio provisional. Semejante aspiración —que luego a uno le gusta llamar «sana» aspiración— se obstaculiza a sí misma si luego resulta que la transición de lo sido hacia lo venidero es tan abarcadora que todo hacer y pensar de quienes se encuentran en esa fase de transición tiene que mantenerse ya *fuera* de la alternativa entre «o bien lo positivo o bien lo negativo», «o bien optimismo o bien pesimismo».

Pocos son capaces de sufrir la solitaria crudeza y la equívoca desorientación de una larga época de transición, ni nadie es capaz de soportarlas, porque, al fin y al cabo, representaría una evasión si se pretendiera «superar» esa fase recurriendo a una ayuda provisional.

23

Lenguaje. Uso lingüístico no es lo mismo que «uso lingüístico». Existe el empleo habitual del lenguaje que lo desgasta y que domina la vida cotidiana como algo a lo que nos hemos acostumbrado. Y existe la legalidad oculta de la palabra, surgida de la historia de la diferencia de ser.

24

Para los inquirientes, el «uso lingüístico» público, y encima el de una época que ha perdido toda veneración hacia la palabra y que ya no es capaz de recuperarla con sus medios, *nunca es lo primeramente vinculante*. Los | inquirientes tienen que forzar a entrar de nuevo 27
en la esencialidad de la palabra, tienen que crear el lenguaje, antes de que vuelva a desgastarse con su «uso».

Si, por ejemplo, por «organización» uno solamente entiende el ajetreo —y en efecto la palabra puede tomarse en este sentido—, está renunciando entonces a meditar sobre por qué hay tal «organización», sobre dónde está el fondo de su esencia, y sobre en qué medida lo caótico, al cabo, no terminará siendo esencial para una determinada esencia. ¿Por qué la palabra no habría de conservar también su peso esencial, de modo que en su empleo entrara algo meditativo, y sobre todo de modo que eso meditativo entrara también en aquello que tal palabra nombra? Porque nos movemos demasiado en el cálculo, por eso exigimos también la univocidad del uso lingüístico en el sentido de algo «normalizado». Uno cree estar sirviendo a la pureza y a la «bondad» del lenguaje, y no se da cuenta de que su esencia es abisal, y que exige una referencia muy libre y superior con ella.

¿Por qué los franceses tienen un lenguaje reglamentado académicamente?

24

Lo *«negativo»*. Siempre que el pensamiento dice «no» se está exponiendo a la mayor malinterpretación, que es también la malinterpretación que resulta más natural y más cómoda: ese decir «no» se lo toma como | mero rechazo y apartamiento, si es que no incluso 28
como expresión de enojo y fastidio.

Pero en realidad se trata de la lucha por el más esencial sí al pleno campar de la diferencia de ser, y del intento de ayudar a salir de «lo más opuesto» (como podría parecer) para alcanzar lo otro «positivo»; porque, al fin y al cabo, todo lo positivo es sobre todo cuando se lo dice inmediatamente y cuando se lo consolida como doctrina cuando más se lo malinterpreta. Y no solo eso, sino que es sobre todo entonces cuanto más tenazmente contribuye a la malinterpretación de la diferencia de ser. El rasgo distintivo más nítido para la usual malinterpretación de cuando pensamos en términos de «sí» y «no» es el modo como se abusa de todo hablar sobre la «nada»: que el «nihilismo» solo se lo haya desvalorizado «negativamente», en lugar de concebirlo al menos «positivamente».

25

«Educación» «espiritual»: si hay tal cosa, lo único que puede buscar es despertar hombres y congregarlos *en cuanto que* despertados que pueden plantear *exigencias* y que no pueden hacer otra cosa que plantearlas. Las exigencias surgen de la pretensión. ¿Pero hasta dónde tiene que alcanzar una pretensión para que una exigencia realmente exija, es decir, para que siempre exija *demasiado*? ¿Y de dónde tiene que venir la pretensión si no es del arraigo en una indigencia
29 esencial? ¿Pero dónde están quienes | *crean por necesidad* en esta época? ¿La educación que pretenda tal cosa no tiene que resultarle a esta época el absurdo encarnado? Cierto, y eso ni siquiera es un motivo para estar enojado contra la época. Al contrario: en esta situación, que quizá sea ya una situación de necesidad o al menos el primer asomo de una situación así, tenemos que meditar sobre el hecho de que la «educación» ya solo nos resulta habitual en la forma de la época, y que, para quienes crean por necesidad, la «educación» tiene que resultar un desatino que enseguida pasa a transcurrir en lo institucional y que justamente nos vuelve ineptos para soportar la indigencia.

26

¿Surgen las pretensiones de *exigencias excesivas*? ¿Pero quiénes son los que exigen demasiado del ánimo? ¿Qué coraje tiene que entrarle primero al ánimo si es que la sangre debe seguir fluyendo, y si el flujo debe tener una dirección, y si la dirección debe tener una fuerza configuradora de espacio?

El coraje para la verdad de la diferencia de ser; el coraje para lo más digno de ser cuestionado; el coraje para experimentar que la propia diferencia de ser es la prestación de adecuación. La exigencia excesiva no viene del hombre, sino que le viene al hombre cuando él se las arregla para salir del atrapamiento en el sujeto.

Pero esto es algo a lo que no se puede forzar. Incluso la educa-
30 ción, en su sentido etimológico de «sacar afuera», es | demasiado débil para ello. No queda más que una cosa: ayudar a salir a la diferencia de ser; de la forma más inaparente, indicar el camino hacia la historia de la diferencia de ser; es más, ayudar tan solo a entrar en la *historia*.

27

Si el *hombre* se establece como sujeto, pero el sujeto no se concibe ni siquiera desde la subjetividad —la autoconciencia— y finalmente renuncia a *desarrollar esta* autoconciencia (cf. la marcha del idealis-

mo alemán), si un sujeto se limita ya a tomar lo que hay dado como
algo presente, y si esto que hay presente se lo concibe «biológica-
mente», y si lo biológico se lo «concentra» únicamente en lo sanguí-
neo como lo que realmente hay presente, y si esto que realmente
hay presente pasa a ser el auténtico portador de la transmisión here-
ditaria y de la «historia», entonces todo esto acaso le resulte muy
comprensible e incluso nuevo a un pensamiento que cada vez se
vuelve más rudimentario y más extrínseco. Pero lo que resulta más
decisivo en esta interpretación del sujeto es esa extraña «resolución»
con la que aquí el hombre se está saliendo a lo que hay meramente
presente en su sentido más extremo, dando | definitivamente ese 31
paso cartesiano que *jamás preguntó* por la verdad (el sentido) del
sum qua esse, y que incluso sigue manteniendo el olvido del ser en el
olvido (cf. p. 57). Pero desde aquí, donde todo esto ha acabado avi-
niéndose con esa grandeza suya de lo gigantesco que le resulta ade-
cuada, ¿cómo ha de hallar siquiera un barrunto la reminiscencia de
que el hombre puede transformarse y tiene que hacerlo, y de que
esta transformación tiene que provenir de la propia diferencia de
ser, y de que *por eso* tal transformación tiene que encontrar al hom-
bre no solo *en cuanto que* siendo, sino *en* su diferencia de ser? Este
oculto «*ser* hombre» tiene su fundamento y su esencia en aquello
único que representa el tener *que ser* por sí mismo la fundación de
la verdad de la diferencia de ser. ¡Qué vacío y abstracto e irreal tiene
que resultar oír hablar siquiera de «la diferencia de ser» frente a
aquello que la «sangre» tiene de presente! ¡Qué alejado está el hom-
bre, en su condición de sujeto —*como* centro de referencia para
todo lo ente—, justamente de la diferencia de ser, de modo que ni
siquiera puede saber su propia procedencia como sujeto, y sobre
todo que *ni* siquiera le está permitido *querer* saberla, y de modo que
si se ha llegado a este dominio del sujeto ha sido debido a una histo-
ria aún no finalizada de la diferencia de ser en la que la φύσις hace
que lo que llegue a la hegemonía sea la esencia contraria a las «ma-
quinaciones»! La antropología es la medida preventiva que el hom-
bre moderno se ha acondicionado para que el hombre | se lleve a sí 32
mismo al punto de *no* querer saber quién es él: un «no querer» que
sin embargo se presenta bajo la forma de haberse dado cuenta por
primera vez de qué es el hombre y de cuáles son los dispositivos me-
diante los cuales se conservará como tal hombre para tiempos «eter-
nos». Primero tiene que haber alguien único que haya pensado a
fondo y en todas posibles direcciones lo gigantesco de este autoace-
rrojamiento del hombre frente a sí mismo y frente a toda lucha in-
quiriente por su esencia, para verse acometido por aquella embes-
tida de lo no alemán y de lo carente de alemanidad que se expresa

en esta concepción impropia del hombre como sujeto, y sin embargo bajo la forma de que precisamente esto se concibe a sí mismo como *lo* alemán por excelencia.

28

Durante los últimos años hemos estado hablando mucho de la fatalidad del «intelectualismo» y de los daños que una formación a medias ha acarreado al espíritu de nuestro pueblo. La posibilidad de una forma de pensamiento antropológico del tipo que hemos indicado viene a ser, de hecho, la demostración más fuerte de la hegemonía afirmada «con razón» de la formación a medias, del no poder pensar más y del no querer preguntar más; la demostración más fuerte de la ignorancia acerca de hasta qué punto los alemanes siguen pensando «realmente».

33 29

Saber y acto. Concedamos que el pensar, por sí mismo, no es capaz de «obrar» nada inmediatamente, sobre todo si el «efecto» y la «realidad» se valoran en función del número y la medida de las modificaciones que se producen en lo presente. Admitamos que necesitamos de quienes actúan. Pero que por un momento se nos encomiende también meditar sobre qué es lo que *operan* el «*no* pensar» y el «*no* saber»: *estos* «efectos» son aún más gigantescos que todos los éxitos del actuar. Pero también son más necesarios, si es que la esencia de la Modernidad no puede escabullirse de su consumación, y si incluso es en esta consumación donde tiene que afirmar una «grandeza».

Todas estas «reflexiones» *jamás* tienen el propósito de limitarse a constatar «situaciones», de verlo todo «negro» o incluso de «criticar» sin poder encomiar ningún medio eficaz para modificar. Sino que de lo único que se trata siempre es de *ir más allá con el pensamiento*, desde la indicación a lo inmediato hasta la diferencia misma de ser y su simple movimiento fundamental. Pero esto, a su vez, no para obtener una *visión* «metafísica» en lugar de una visión de crítica cultural. Más bien, el objetivo es siempre la *meditación*, que el hombre se traslade al ámbito de verdad de la diferencia de ser, lo cual significa exponerse a la penuria y al forzamiento de una trans-
34 formación que ya es más antigua que todas las circunstancias | historiográficas, y al mismo tiempo más reciente que los más modernos logros. Pues *esta* transformación del hombre, pasando de ser sujeto a ser el fundador y el custodio del «ser ahí», es la necesidad de la propia diferencia de ser, la cual exige semejante transformación ya desde antiguo, porque la diferencia de ser, por sí misma, no es más que el espacio intermedio en cuya apertura los dioses y los

hombres se hacen reconocibles recíprocamente y encajan unos con otros para erigir lo ente en su conjunto en alabanza del dios y para riesgo del hombre.

¿En *qué* movimiento fundamental de la diferencia de ser está vibrando nuestra historia —que no es reconocible historiográficamente—? ¿Qué es la Modernidad misma en el breve período de tiempo de la historia occidental y de los pocos y sencillos empentones que ella ha recibido de la diferencia de ser? ¿Es la Modernidad la liberación de *lo caótico que se encierra en la esencia* de la diferencia de ser (esas maquinaciones suyas que surgen de ella) para que pase a incardinarse en el campar de dicha diferencia? ¿Y este campar, tan consumado en su primer comienzo, hará arrancar al *otro* comienzo, únicamente en cuyo cauce la sencillez y el silencio de la diferencia de ser crean un exceso de pertenencia mutua *en la lucha* por los dioses y los hombres, en cuya época no solo se rompen las *viejas* tablas de los «valores», sino también todas las tablas «nuevas», porque la miseria de los «valores» | ya no encuentra alojamiento en 35
el margen de espacio y tiempo de la verdad de la diferencia de ser, de modo que esta diferencia de ser, en cuanto que prestación de adecuación y rehusándose en el abismo de su intimidad, se obsequia en su campar, que es más antiguo que aquel primer campar suyo? ¿Aprenderemos de aquí a saber que el estremecimiento fundamental de la diferencia de ser —estremecimiento que retiembla como Modernidad— es la *desdivinización*: el despliegue y la consolidación hasta su final de la irresolución acerca del dios?

Un *dios* solo es aquel y solo son aquellos que arrancan al hombre de lo «ente», que introducen por la fuerza la diferencia de ser como el espacio intermedio para ellos mismos y para el hombre; aquellos que primero tienen que haber venido, si es que un pueblo ha de lograr llegar hasta su esencia.

Pero un dios no es jamás «objeto» de táctica cristiana ni de medidas políticas ni de «conjuros» ebrios de «vivencias», en los cuales quizá puedan hacerse «perceptibles» tales «objetos».

30

La Modernidad es la época que cada vez se asegura más su esencia, y tanto más cuanto más se limita a pensar exclusivamente solo en *eso* que hace. Pero únicamente «hace» lo que tiene que hacer la plenitud de la subjetividad: mantenerse en la inconsciencia, en el sentido de la falta de meditación, llegando quizá | hasta la autodestrucción. Pero 36
la falta de meditación no es mera ceguera, al contrario: lo que es gigantesco a la hora de calcular, y justamente esto, exige lo gigantesco a la hora de desatarse los impulsos de violencia y de destrucción.

31

Filosofía: quizá estamos acostumbrados desde hace ya demasiado tiempo y demasiado exclusivamente a encontrar y a buscar en lo dicho y lo realizado, y de este modo presentado en público, el sacar al descubierto lo oculto. Y quizá por eso las expectativas que nosotros tenemos puestas en lo oculto, y sobre todo en la alteza y la esencia del ocultamiento, son expectativas muy habituales y superficiales y rudimentarias. ¡Cómo habremos de asombrarnos entonces de que el hombre sepa poco del acontecimiento del silenciamiento, y sobre todo de que no quiera saber nada de eso! Aquí tendría que toparse con un poder que hubiera conmocionado desde hace mucho tiempo sus quehaceres y sus aseguramientos cotidianos, pero sin habérselo notificado. Pero podría venir un momento de la historia que exigiera a algunos de los hombres cumplir de propio este silenciamiento, siquiera por un momento, para ayudar a la historia a que entre en
37 una transición que se ha vuelto necesaria. Podría | ser que el hombre, por un tiempo, incluso tuviera que avenirse a tener un saber de este momento, y junto con ello, a renunciar a organizar y a forzar esa transición que le resulta inminente «a sabiendas» y con ayuda de medidas —siguiendo por ejemplo la costumbre predominante—. Sin embargo, ¿cuándo y dónde se encuentran aquellos que tienen una conciencia bastante clara de su esencia y una voluntad bastante fuerte de anticiparse, para cumplir aquella renuncia sapiente siquiera por un período de tiempo, hasta que se haya fundado la posibilidad de una transmisión en forma de tradición de este cumplimiento, y se haya fundado una estirpe de los ocultos custodios del silencio? En el radio de alcance de estas necesidades, los pensadores tienen que anticiparse pensando hasta el fondo de la decisión a guardar silencio y a asumir la capciosa equivocidad de tal guardar silencio (parece que es enojo, parece que es miedo a pronunciarse, parece que es la consecuencia de un «fracaso», parece que es altanería, pero nadie es capaz de saber qué *es*, a no ser que uno mismo se vea forzado a ello, teniendo que ser alguien necesario). Pero este guardar silencio (que no es algo equivalente a «no publicar») puede tener una fuerza para lo futuro, suponiendo que el ámbito de la historia no haya quedado definitivamente sepultado, porque tampoco el hom-
38 bre tiene ya la vocación de instalarse en lo | abisal como si eso fuera su hogar. Pues las pocas grandes transformaciones de la historia no consisten más que en el ámbito de claridad —que en cada caso es breve— de la sencillez de la diferencia de ser, la cual, en virtud de su singularidad, exige una y otra vez la superación de lo ente amontonado y estancado, y que para esta exigencia solo rara vez encuentra entre los hombres oídos atentos.

En *el hecho de que no se produzcan* estos empentones del ser reside la posibilidad de lo que de apremiante, ruidoso y usual tiene lo ente que se considera que «es», es decir, eso a lo que usualmente nos referimos como «historia». Si ahora resulta que un pueblo que, como el de los alemanes, tiene una misión inusual en relación con la salvación de la verdad de la diferencia de ser, se dispone a convertir lo más habitual en su ley «vital» y a renegar por completo de su destinación, o diciéndolo más claramente, a renunciar a conseguir por la lucha esa destinación suya, entonces, este proceso mismo resulta a su vez tan inusual que la meditación aquí tiene que hacer una parada y preguntarse si aquí no estará sucediendo algo necesario, porque aquellos a quienes se les solicita algo esencial, junto con esta distinción y este privilegio, también tienen que asumir lo inusual de la caída y del extravío. Entonces hay una cosa que ya no se puede eludir: que el hombre despierte y se quede velante para la esencia
todavía oculta de la | historia, una esencia oculta que ahora parece 39
sucumbir en el choque contra la supremacía de la historiografía en el sentido más amplio. A la historia nunca se la salva encargándose de seguir adelante y del «futuro», es decir, de que lo que ha habido hasta ahora siga manteniéndose así en adelante —de lo cual forma parte, justamente, el progreso—. A la historia solo se la salva si la «*salvación*» es por sí misma la legitimación creativa de lo todavía infundado: si la *esencia* de la historia y el *saber* de esa esencia configuran conjuntamente la *verdad* de la diferencia de ser.

La acometida —intentada siempre de nuevo tras largos esfuerzos— del pensar más íntimo para hacer que la verdad de la diferencia de ser se vuelva primero necesaria solo en cuanto que pregunta, y para que en su necesidad se haga coercitiva, les da a los pocos intentos de decir algo sobre ello una acuñación «desde dentro» que jamás se puede rastrear ni reproducir en un pronunciamiento.

Quizá de aquí quepa concluir que el silencio de la historia de la diferencia de ser tiene que permanecer como algo meramente presagiado. Pero lo que con nuestros *cálculos* se percibe como inseguro, por sí mismo es el imperturbable abismo de lo sencillo: que, en ocasiones, la diferencia de ser haga que se forme un dios, arrojando al hombre al estremecimiento y al temblor de esta formación, para que tal hombre recuerde lo ente en la verdad de su ser (no en la objetualidad próxima y cada vez más inmediata). Por eso tiene que haber uno que, en medio de toda su despreocupación, experimente lo so-
brio de una cosa que es, | para barruntar en ello lo cortante de una 40
sublevación de la diferencia de ser, y ese tiene que percibir el último soplo de esta tormenta al disiparse, para encontrar la cosa metida por entero en su cerrada quietud. Tiene que resistir al mismo tiempo

en la tormenta y en la calma, siendo de este modo un sobrio, para tener noticia de la recíproca incardinación de tormenta y calma, una en otra, como una reminiscencia de la verdad de la diferencia de ser.

32

«*Dialéctica*»: no es casual que la dialéctica impere solo desde que Platón concibió la entidad como ἰδέα. Precisamente Heráclito y Parménides *no* conocen la «dialéctica». Cuando los leemos así (a Heráclito y a Parménides), lo estamos haciendo siguiendo la interpretación platónica y luego hegeliana. La repercusión de la «dialéctica» en la manera habitual de opinar y de hablar consiste en que cada vez nos volvemos más incapaces de realizar, o incluso siquiera de saber por anticipado, lo que la dialéctica parece estar haciendo constantemente a cada momento: *la superación de las oposiciones.* La superación dialéctica tiene en sí misma lo capcioso de que fuerza a regresar justamente *a* las oposiciones y a su fijación (de eso se «nutre» toda dialéctica), y de que justamente nunca pregunta si aquello que sustenta una oposición no tendrá más bien un carácter totalmente distinto, si no será más bien solo el origen de la opositoriedad en cuanto tal de la representación, es decir, del poner delante. La dialéctica es el proseguido forzamiento al principio de mantener
41 el pensamiento de la entidad | (representada) de lo ente excluido de la verdad de la diferencia de ser. La superación de los opuestos como supresión suya en una unidad superior sirve para asegurar la *unidad* representada, es decir, puesta delante: todo paso hay que pensarlo desde *esta* unidad y por mor de ella.

Esta «unidad» es la del «sistema» y *como* sistema. La auténtica dialéctica solo se vuelve posible en la Modernidad y, más exactamente, solo después de que Kant, habiendo inteligido lo «trascendental», captara la *subjetividad* —y, por tanto, la referencia representativa con el objeto— de tal modo que, ahora, el sujeto podía entrar conjuntamente —siendo él mismo *esencial*— en el movimiento dialéctico, de manera que únicamente *este* movimiento hacía que la subjetividad se desplegara en su carácter absoluto.

En el idealismo alemán se realizaron «movimientos» del pensar que nosotros, mirando en el sencillo conjunto y sobre la base de la interpretación moderna de lo ente y de la verdad, no calamos en absoluto en su singularidad dentro de la historia del ser. Aquí tenemos que esperar a pensadores futuros que, en un sentido creativo, estén a la altura de esta arremetida alemana contra el conjunto de lo ente, y que no se queden atascados en la interpretación historiográfica. Como hasta ahora todo hubo de quedarse en esta interpretación historiográfica, por eso ahora le sobreviene primero a la época del

idealismo alemán —dejando al margen las vacuas reverencias de la política cultural— la grave condenación. Durante | algún tiempo, 42
eso tendrá como consecuencia que no sea necesaria ninguna superación especulativa de la «dialéctica» partiendo de sus figuras máximas y más necesarias. Y esto significa que la esencia de la Modernidad se empecina en mantenerse alejada de esta necesidad. Pero este empecinamiento es el retardo de la historia del ser y de sus decisiones. ¿Y si este retardo fuera una figura, una figura prematura e irreconocida, en la que se anunciara la verdad de la diferencia de ser —del rehusamiento—?

33

Después de *Hölderlin* y de *Nietzsche*, a los alemanes ya no les queda ninguna poesía ni ningún pensamiento que pudieran ser esenciales —que sean fundadores de historia y que constituyan una sublevación junto con el dios— si es que, al hacerlos, no se pone en juego la última fuerza de unas decisiones últimas. Pero, por eso, también eludirlos, y por tanto la interrupción de la poesía y del pensamiento, acabará siendo una costumbre, es más, incluso un acomodamiento instaurado y exigido.

Y cuando hablamos de «soledad», después de todo, aún estamos volviendo a reubicar demasiado a los únicos poetas y pensadores que en el futuro serán válidos en lo que nos resulta hogareño y usual, como si de este modo solo se estuvieran distanciando de eso, siendo que, sin embargo, están emplazados en una historia en la que no solo
se lucha «por» algo | (por el bien común *por encima del* bien priva- 43
do, por la conservación de la «substancia» del cuerpo del pueblo, etc.), sino donde la *lucha* por la más oculta esencia de los alemanes tiene que pugnar por alzarse primero ella misma hasta *aquello por lo que* hay que luchar: pero *la lucha por la lucha en honor de la esencia* no es ningún exceso ni ningún enredamiento propios de una egolatría que se acaba desmenuzando, sino un tornar a la sencillez constante y a la calma que se anticipa en mucho de la veneración de una destinación todavía oculta. Por eso, en esta lucha, el «arriesgarse» y «ponerse en juego a sí mismo» tiene la calmada claridad acerca de sí mismo y su inapariencia pública. También por eso, quienes preparan para esta lucha no se enterarán de nada de ella. Por eso justamente a ellos les tiene que quedar denegada toda aprobación desde cualquier lado, incluso aunque solo hubiera sido un simulacro de ayuda. Por eso, algunos que no están registrados en ninguna parte tienen que arriesgarse y ponerse en juego a sí mismos para unas decisiones últimas del preguntar: ellos no solo tienen que salirse de su época —lo cual no resulta difícil, considerando la actual destreza

con la que la historiografía dispone hoy de todas las artimañas para componer las cosas en cualquier momento—, sino que, antes que nada, no tienen que caer dentro de su época. Si consiguen esto que es tan sumamente arduo, entonces, a causa de ello, se habrán convertido en aquellos a los que no cabe constatar, pero que sin embargo *«están ahí»*. Y *ellos* solo se «encontrarán» con quienes son
44 capaces de *lo mismo*: estar ahí. Y este «encuentro» | no consistirá en un reposo en un presente que se pueda dispensar recíprocamente, sino un darse voces a sí mismos para llamarse y hacerse salir a un futuro, el pasarse por los pasillos de una historia de la diferencia de ser que se remonta hasta muy atrás.

34

Si la esencia de los alemanes exige de ellos la lucha por su esencia, y si, por eso, primero hay que combatir para alcanzar esta lucha, y no ponerse ya directamente a combatirla hasta el final, ¿qué desvarío se sonríe maliciosamente desde ese proceso educativo que acaban de instaurar, según el cual en las «clases de alemán» solo pueden pronunciarse aquellos poetas que han fomentado esencialmente lo «popular»? Pues, ¿quién pretenderá jactarse —y encima en una «época» tan confusa— de haber decretado para la «eternidad» qué es alemán y qué es un pueblo, en unos tiempos que quizá no sean ellos mismos más que la consecuencia de un desconocimiento esencial del alemán por culpa del nacionalsocialismo? E incluso aunque alguien fuera capaz de decir algo sobre la esencia de los alemanes, ¿cómo puede jactarse de haber atinado con la esencia entera? ¿De dónde viene este frenesí de una ceguera que ahora se apresta a sepultar las más ocultas posesiones de los alemanes? ¿Por qué en sus efectos inmediatos toda educación tiene que convertirse en una mutilación de la esencia? Porque, como ahora se eterniza el presente y se niega la
45 historia, todavía no se ha | comprendido el momento de la historia.

35

¿*Pueblo*? ¿Consiste el pueblo en la comunidad de la «sangre», del «destino», del «trabajo», de la «mentalidad»? ¿Cómo y por qué sangre, destino, trabajo, mentalidad, si no es porque al hombre se lo toma como sujeto, y a este se lo descompone —como si fuera algo dado— en propiedades corporales, anímicas e intelectuales, con la idea de ponerlo como objetivo a él mismo y a su conservación, para que, haciendo eso, todos puedan hacerse valer por igual?

¿No se está elevando con eso el «ser masificado» a «personalidad», y no se está poniendo con eso la condición —en la que apenas se repara y que apenas se la comprende— como algo incondicional?

¿No resulta todo eso demasiado fácil porque uno se ha buscado como enemigo un adversario débil? ¿No linda eso con la fatalidad, porque en parte es algo bueno y solo «pretende» lo mejor? ¿Pero se lo puede eludir mientras sigamos tendidos al borde de la carencia de historia?

36

Kant: habrá que tacharlo de la historia de los alemanes, pues ¿qué ha hecho él por el «mundo del pueblo»? Incluso aunque se le quiera tener en cuenta como un mérito el «imperativo categórico» y su repercusión «nacional» | , sin embargo, también dicho imperativo está 46
pensado para la «humanidad» y no para el pueblo. ¿Para qué hace falta aún Kant, para qué hacen falta en general aún «pensadores», si no es para mencionarlos en proclamas de política cultural y así no quedar en evidencia?

Pero preguntando ahora en serio: ¿para qué aún Kant? ¿Para tomar su obra haciendo con ella ejercicios de pensamiento? ¿Para demostrar historiográficamente que entre los alemanes también una vez hubo esto, y que de ahí procedió una repercusión «histórica» sobre los siglos posteriores? ¡Pero qué irrelevante resulta todo esto! ¿O acaso, pese a todo, en esta obra está sucediendo algo que es futuro, algo que es tan «presente» que incumbe al presente actual en su esencia oculta? La intelección de la subjetividad *trascendental* del sujeto ¿no es un paso esencial con el que el *sujeto* en cuanto tal se lo está estableciendo más profundamente, y por tanto más amenazadoramente, y por tanto más acuciantemente? Con este pensamiento, ¿no se está haciendo visible un ámbito que, en su momento, la superación de la Modernidad tendrá que recorrer de propio, si es que esta época no quiere acabar muriendo miserablemente a causa de una automutilación ciega?

¿Para qué aún Kant? Como *un* camino todavía intransitado para mantener la meditación sobre el hombre moderno con su verdadero calado; pues solo gracias a Kant | se deparó la posibilidad 47
—que aún está muy lejos de haberse agotado— de mantener la concepción de la subjetividad del sujeto a salvo de los más burdos desvaríos de las interpretaciones psicológicas y biológicas, es decir, de volver a desplazar la antropología a un nivel metafísico: un nivel en el que la confrontación con la antropología se vuelve difícil, convirtiéndose por tanto en una lucha. Pero esta lucha tiene que venir, porque la lucha es la única forma como nosotros hallamos nuestra esencia, y porque esta lucha tiene que ser una lucha de la meditación.

¿Por qué entonces Kant? ¿Porque es un pensador alemán que, siendo occidental, pensó la «humanidad» de la forma más alemana,

es decir, porque —con el sentido que él le daba— pensó la esencia del hombre? ¿Por qué entonces Kant? Porque dentro de nuestra historia es un empentón: uno de aquellos empujes que solo concentran su fuerza cuando llega el momento de dar el empuje, que solo se remontan hasta su singularidad tanto más amplia e históricamente cuanto menos se los da «refiriéndolos al presente», cuanto menos se los da para algún tipo de presente que de un modo u otro, tanto si se lo aprovecha como si se lo rechaza, siempre se queda corto a la hora de calcular.

37

Los adversarios *contemporáneos* de una época siempre miran solo a lo anterior, y sin embargo se las dan de los posteriores. Pero el fu-
48 turo venidero | de Occidente no lo fundan aquellos que meramente
son enemigos de lo dado, sino aquellos que, en la colisión de los empujes que habrán de venir de la conmoción que causa la diferencia de ser, pasan a conformar la *resistencia*. Los empujes necesitan la resistencia para hacer acopio de su fuerza suprema y de este modo dominarse a sí mismos. *En* su época, estos que conforman la resistencia tienen que situarse fervientemente fuera de tal época. Y tienen que poder acarrear con el hecho de que se los considere meros adversarios, los cuales, al fin y al cabo, son semejantes a aquellos que les consideran como tales. Pero cuando la confusión se consuma ya por completo, es cuando quienes conforman la resistencia tienen como «seguidores» a los adversarios. Pero quienes forman parte de la resistencia también tienen que saber ya desde dónde les alcanzará el empuje de la diferencia de ser; tienen que cultivar una disposición a la verdad de la diferencia de ser; y de este modo, quedando desconocida la verdad misma de la diferencia de ser, quienes forman parte de la resistencia tienen que averiguar primero la verdad preguntando por ella.

Tendrá que venir un gran extravío en la desorientación para que se vuelva a crear un espacio contra lo aplanado y lo carente de espacio. Los *errantes*, que han dejado tras de sí igual de lejos todas las cosas correctas y todas las cosas incorrectas, son los únicos capaces de recorrer el margen de tiempo y de espacio que es propio de la diferencia de ser con aquel apasionamiento y aquella constancia y
49 aquella resolución que son | necesarios para que a la diferencia de
ser se le abra siquiera un ámbito clareado en el que ella se rehúse abiertamente, y para que de este modo, con este empuje de quien se sustrae, empuje a los creadores enviándolos al lugar donde lo ente se les desvela como la salvaguarda de la diferencia de ser. Para que lo ente llegue a ser salvaguarda, la verdad de la diferencia de ser tiene

que encontrar la fundamentación. Para que este hallazgo acontezca, tiene que producirse la marcha desorientada que, prendiéndose en los ardientes corazones de los errantes, alumbre como una noche. ¿Cómo ha de venir el nuevo día si se le priva de la noche, y si todo queda refrenado en el crepúsculo de la irresolución, un crepúsculo que queda él mismo indeciso sobre si es vespertino o matinal, pero que tanto más afanosamente se hace pasar por la luz por antonomasia, en la cual todos entienden a todos y por la cual todos se ponen de acuerdo con todos?

38

La oposición más aguda parece tener la máxima fuerza de superación, y tales oposiciones suelen expresarse por medio de «antítesis».
Pero la oposición nunca es lo que supera. Todo superador tiene que
haber superado primero por sí mismo la oposición: entonces comprenderá que las «antítesis» necesariamente quedan por detrás de
lo | único que él puede querer. La pregunta por la verdad de la di- 50
ferencia de ser jamás es la «antítesis» de la pregunta de toda la metafísica occidental: ¿qué es lo ente? Más bien, es originalmente tan *distinta* que ya no puede ponerse «contra» la metafísica, sino que se pone «*a favor de*» ella, pero ya no en una afirmación inmediata, sino en virtud de la transformación en una necesidad más sencilla. Por eso, las «antítesis» *pueden* decir esencialmente más de lo que parecen decir. Esto se puede decir de amplios trechos de ese pensamiento que *Nietzsche* recorrió, aunque él se quedara atascado en la «inversión».

39

La «*filosofía existencial*» es una filosofía moderna que no concibe el «sujeto» «éticamente» como mera «personalidad», sino que pone toda ciencia y toda metafísica al mismo tiempo, aunque de diversa manera, al servicio de la «apelación» al «sujeto». La «comunicación» exigida no hace más que confirmar este «subjetivismo». Sin saberlo muy bien, en la concepción que la «filosofía existencial» tiene de la «ciencia» y de la «metafísica», la referencia *representativa* —es decir, que *pone delante*— a lo ente se la ha desplazado a un extremo, y todo pende en una «suspensión» que ya solo se puede salvar recu-
rriendo a lo «abarcador». Que esa | «analítica existencial» del «ser 51
ahí» que se realiza en el contexto de la *pregunta por el ser* define la «existencia» desde el «*ser ahí*», pero que nunca define al hombre como sujeto por medio de la existencia, debería resultarle claro a todo aquel que haya intentado volver a preguntar la pregunta por el ser sin aferrarse a la palabra «existencia». Ese carácter *extático*

que tiene asignado todo lo «existencial» vuelve básicamente imposible todo intento de juntar esta «analítica existencial», que únicamente obedece a la pregunta por el ser, con ese «esclarecimiento de la existencia», que es esencialmente subjetivista. ¡Pero con qué frecuencia no resulta hoy posible lo imposible! La «filosofía existencial», que Jaspers ha sido el único en haber desarrollado en una auténtica figura, en varios sentidos se la puede reconocer inmediatamente en su modernidad.

Ya la articulación de su «sistemática» —que en el fondo es la kantiana— con la posición central de la existencia o con el «esclarecimiento de la existencia» caracteriza la postura fundamental. Puesto que en ninguna postura fundamental filosófica moderna la historia puede constituirse en esencia del pensamiento, la historiografía tiene que cumplir la sistemática y suscitar la máxima multiplicidad en la reelaboración historiográfica y psicológica de la tradición del pensamiento que ha habido hasta ahora. Lo cuantioso de
52 todas estas «filosofías» no ha surgido de ninguna intención | externa de resultar exhaustivas, sino de una irresolución histórica hondamente oculta en las cuestiones esenciales y en su historia. El tipo de este pensamiento exige un equilibrio con lo anterior, y eso significa la disolución de sí mismo, suponiendo que, en general, haya un núcleo propio que haya desarrollado una fuerza configuradora.

40

La soledad de Nietzsche. El modo como se la tome y como se la juzgue es una piedra de toque para el modo y el calado de la comprensión de sus preguntas. Se propende a concebir esta soledad a partir del desmarcamiento frente a la esfera pública contemporánea, en el sentido de que Nietzsche no pudo llegar a sentirse bien en ella. Aquí también se alega la consabida incomprensión por parte de los contemporáneos, y se la aclara con un ejemplo «extremo». Pero esta soledad, aunque no sea tan primordial como la de Hölderlin —lo cual es el motivo por el que la soledad de Hölderlin se mostrara hacia fuera de forma más atenuada—, tiene una procedencia totalmente distinta. Esta soledad tiene que quedarse alejada de nosotros como un primer destello de la aproximación del pensamiento al ámbito de la diferencia de ser: que a eso se le sumara una forma externa del
53 aislamiento personal humano, consistente en ir al margen, | no es más que la consecuencia de aquella *soledad* primordial *para el ser. Esta* soledad es una forma de responder con señas a las señas que nos hace la singularidad de la diferencia de ser.

41

Meditación no significa simplemente una reflexión cualquiera, ni cavilosidad, ni mucho menos darle vueltas a algo porque se tienen reparos, sino saltar al saliente que representa la verdad de la diferencia de ser. Esta esencia de la meditación es irrepetible, igual que su momento es único. Pero enseguida sucumbe a la malinterpretación de que no es más que una descripción de la «situación actual». O bien, pone con facilidad —y precisamente a quienes son más serios— de un humor «pesimista». Ya solo por el hecho de que, siendo un preguntar, azuza para hacer salir de la calma, porque pone ante algo irresuelto y que no se controla, porque exige una transición, y finalmente —pese a todo eso, al final acaba pareciendo increativo— porque no semeja construir, sino más bien socavar.

Pero como resulta que es sobre todo lo caótico que se encierra en la esencia lo que se toma negándolo, y que todo vacío se considera algo nulo —ya que nosotros somos demasiado pequeños y ofrecemos demasiada poca resistencia para experimentar, en lo que parece ser meramente negativo, el rehusamiento, y más aún para concebirlo a este mismo como la diferencia de ser elevándolo a saber—, por eso en la época de la desdivinización y de la indecisión los meditativos se percibirán y destacarán de hecho como las deformaciones y los que socavan, y su cercanía a la diferencia de ser permanecerá velada.

42 54

Lo sencillo y la soledad. La soledad, en la medida en que no es consecuencia sino causa, no individualiza, tampoco pone en común, sino que fundamenta y porta la incardinación en la diferencia de ser. Y por eso la soledad es la condición previa para verse afectado por lo sencillo y para que la ley de lo sencillo se haga visible.

Lo sencillo no tolera ningún saldo de cuentas historiográfico ni ninguna comparación.

Lo sencillo renuncia a lo cuantioso.

Lo sencillo es ampliamente inagotable, y por eso exige lo más arduo: el poder retornar a lo mismo.

Lo sencillo nunca llega «simplemente» a lo ente, sino que es el súbito regalo de aquellos obsequiantes irreconocibles que, siendo los errabundos, los que crean por necesidad, los que ofrecen resistencia y los fervorosos, desde hace ya bastante tiempo y de forma confusa han preparado la custodia de la diferencia de ser. (Cf. «Reflexiones VIII», p. 38).

43

Historia: ¿quién se atreverá a decidir si la verdad de la diferencia de ser no hace más que ocultárseles a algunos ocultos y, como una ráfaga de viento perdida en un suelo de valle apartado, sopla sobre la tierra desperdigando y haciendo que, por un momento, acontezca toda incardinación durante el tiempo que dura una mirada, haciendo que el hombre pueda hacer evocación del dios y que el dios pueda hacer usanza del hombre?

55 Si *la reivindicación que el hombre* —el custodio aún indeciso e infundamentado de la verdad de la diferencia de ser— *le hace a la propia diferencia de ser* no fuera tan escasa y pequeña, y por tanto tan fácil y tan poco costosa de cumplir en cada caso por medio de lo ente, si la lucha por la verdad de la diferencia de ser fuera un fuego y no una chispa perdida de un ascua todavía oculta, si al hombre no lo protegiera de la diferencia de ser lo ente y lo que él considera tal, entonces el hombre tendría que haber ascendido luchando, hace ya tiempo, hasta la altura de un hundimiento que consume. Lo que encontramos en lugar de eso son las perspectivas a una duración y una homogeneidad, cada vez más aseguradas, de sus reivindicaciones y de su no haber menester objetivos.

La continua amenaza exterior, que en lo bélico y en lo económico se ha acondicionado desde hace ya tiempo en lo gigantesco, no es un argumento en contra de esta duración, sino que las «catástrofes» que asumen *esta* forma, los modos como los estados y los pueblos se desgastan a sí mismos, no son más que un tipo de transición a la perduración de quienes aún quedan restantes pero se van volviendo cada vez más escasos. Esa «animadversión» patente y latente, y cada vez más amplia, de todos contra todos en lo ente, bajo la protección de *los mismos* organismos y con los medios de *las mismas* medidas: todo eso apunta a que las verdaderas luchas por la verdad del ser, en cuanto que posibilidades, van mermando cada vez más, y a que lo único que domina y que reivindica para sí el carácter de
56 «lucha» | son ya las adversidades en lo ente (125). Es más, este desgastamiento y desmenuzamiento alternativo y sin rumbo pasa a ser la forma fundamental con la que se impone y también se cumple la reivindicación que el hombre hace de lo ente. *La diferencia de ser* —y esto significa siempre el modo como el hombre, siendo el fundador de la verdad, es hecho apropiado para el paso del dios ante él— le queda denegada al hombre de forma tan primordial que él nunca llega a enterarse de la denegación, y va dando tumbos por las maquinaciones, que son lo caótico que se encierra en la esencia de la diferencia de ser, en la medida en que esa denegación pasa a ser para él en todas partes la organización de sus «vivencias» a modo de even-

tos. ¿Pero qué significa esto de que el hombre, que está incardinado en la diferencia de ser, cada vez retira más la reivindicación que le hace a dicha diferencia de ser? ¿Tiene que ser impelido a ello cuanto más a toda costa se convierte a sí mismo en centro de lo ente? Y en caso afirmativo, ¿por qué sucede así? El hombre, como *centro de vivencia* de lo ente en su conjunto, se considera a sí mismo el ente central para la diferencia de ser, y esto tanto más a toda costa cuanto el hombre singular menos se refiere a sí mismo como singular, y cuanto más es lo común de su comunidad lo que se desplaza al dominio de lo inmediatamente comprensible, quedándole constantemente próximo, de una manera irreflexiva, en su hacer y padecer cotidianos (trabajo, éxito, disfrute, nacimiento, muerte: todo esto en el nivel de las vivencias | cotidianas, y por tanto como curso de una 57
corriente de la vida que se materializa en el «flujo de sangre», haciéndose ahí más palpable y real).

El hombre, como raza y como camaradería en el disciplinamiento, puede reivindicarse a sí mismo como lo más ente dentro de lo ente, y acreditar en todo momento como correcta esta reivindicación en el dominio de su comprensibilidad (cf. arriba pp. 38 s.). El hecho de que dicha reivindicación sea correcta es el «garante» de la «verdad» de todo ente, que pasa a ser definido y que puede vivenciarse desde ahí, de modo que tal «ser correcto» se erige en *el* ente verdadero por antonomasia, y por consiguiente en «el ser». El hombre pasa a ser sujeto de todo ente no solo en su condición de hombre y de *animal rationale*, sino que, dentro del sujeto, el *animal* aún se lo vuelve a declarar el auténtico sujeto del sujeto, con lo cual se alcanza una forma extrema del «subjetivismo» (entendiéndolo metafísicamente), la cual puede apartarse por completo del subjetivismo «centrado en el yo y egoísta» y combatirlo, pero que, al mismo tiempo, no solo permite el «subjetivismo» de la «vivencia» común, sino que lo exige. Solo ahora es cuando el «subjetivismo» está completo y redondeado por todas sus partes, y solo con esta redondez del sujeto el hombre puede empezar a rodar poniéndose en marcha sin encontrar resistencias, y puede ponerse a rodar desde «dentro», de modo que la pregunta de *hacia dónde* rueda | ha perdido ya todo sentido 58
para el rodante. El sujeto es para sí mismo su espacio propio y único y su tiempo: esta incondicionalidad se expresa en que el sujeto se designa a sí mismo «eterno».

Este «subjetivismo» guarda una conexión interna con el del idealismo alemán, que ya apremiaba hacia la incondicionalidad del sujeto, pero que la buscaba en la razón en cuanto que saber absoluto de sí mismo (en el espíritu). *Uno* de los reversos de esta unilateralidad es el marxismo, que convertía la «materia» —lo sensible (inmediato)—

en absoluto. El otro reverso surge de la enemistad entre el marxismo y el espiritualismo. Ese segundo reverso convierte el cuerpo y la sangre en sujeto absoluto, pero de modo que, al mismo tiempo, trata de superar en sí mismo las unilateralidades anteriores, trazando el arco que va desde la voz de la sangre y la necesidad del disciplinamiento hasta la «vivencia» y la comunidad de los camaradas del disciplinamiento.

Tan pronto como reparamos en que el carácter de sujeto del hombre —en cuanto que moderno— es el más íntimo poder histórico, no caeremos en la superficialidad de ver en el despliegue del subjetivismo absoluto que hemos indicado una mera «dialéctica» artificiosa o incluso el avance de cualesquiera «cosmovisiones» casuales.

59 Sin embargo, lo que está aflorando en ese despliegue a toda costa del subjetivismo del pueblo definido por la raza y de la lucha racial, lo que en realidad impulsa y sustenta, *no* es tampoco la irrupción *creativa* de un hombre *que se transforma*, sino la fuerza de presión de unos poderes que arrastran hacia abajo en el hombre dado que se acondiciona amoldándose a lo que tiene dado. Pero esto «que arrastra hacia abajo» lo tomamos en un sentido meramente *metafísico*, no como una desvalorización moral o «cultural».

La esencia del hombre empuja hacia aquellos ámbitos en los que sus impulsos y pasiones se pueden desarrollar en cuanto tales, lo cual no significa que el desenfreno se eleve a ley. Al contrario: se producen formas completamente nuevas y abarcadoras de «disciplina», que al mismo tiempo no excluyen en otros sentidos una completa indisciplina, tanto menos cuanto que a esta ya no la experimentan como tal.

Precisamente en estos estadios de desarrollo siempre queda la probabilidad de las «recaídas», la probabilidad de que lo anterior vuelva a apoderarse de lo que impulsa hacia delante, *de modo que la ralentización de la historia de la Modernidad, a pesar de sus crecientes celeridades, se hace cada vez mayor, la paralización se vuelve cada vez más importunante y la perdurabilidad de esta mezcla de todas las posibilidades del subjetivismo se vuelve cada vez más segura.* Solo cuando nos ponemos en marcha para vislumbrar en *esta*
60 dominancia del sujeto | cómo este, siendo centro de lo ente, en cierta manera se antepone por completo a la diferencia de ser y a su verdad, solo entonces seremos capaces de saber la indigencia a la que el hombre tiene primero que ser arrojado para alcanzar su esencia: la custodia de la verdad de la diferencia de ser.

44

Después de la gran *Lógica*[8] de Hegel, todo tipo de «doctrina categorial» a todo erudito de la filosofía relativamente bien formado ya solo le resulta un mero asunto de aplicación y de destreza a la hora de modificarla. Ciertamente, hay una diferencia esencial que queda sin poder suprimirse: para Hegel, esta «lógica» *tiene* su fundamento metafísico absoluto, y ella *es* este fundamento en el conjunto de la historia occidental de la metafísica. Todas esas doctrinas categoriales posteriores que opinan que hay que desprenderse del idealismo absoluto porque representa un armazón obsoleto, para luego poder conservar como un resto las «categorías en sí mismas» —como si se tratara de unas nueces que se cascan—, quizá sean «más correctas» y «más completas», pero a cambio también carecen filosóficamente de necesidad y de verdad.

Cabe esperar que la erudición filosófica, a causa de un miedo creciente a la filosofía y de su predilección por lo que sea más inofensivo posible, se consagre aún más afanosamente que hasta ahora a la confección de «doctrinas categoriales». La erudición filosófica obtiene su «necesidad» del | estar dada una «filosofía» —transmitida his- 61
toriográficamente—, junto con lo que entra bajo este nombre. Todos los logros se los valora en función de en qué medida se los puede incluir en lo dado «de la filosofía»: afortunadamente *hay* justo este ámbito de la ocupación y del afán intelectuales. Y aquí tampoco se debe saber nada de una «legitimación» de la filosofía misma.

Fácilmente comprensible resulta el cálculo que se plantea en este sentido: hoy, «nosotros» (¿quiénes?) ya no tenemos ninguna filosofía creativa, y tenemos que conformarnos con eso; pero, después de todo, con un sólido trabajo minucioso podemos afianzar un cierto nivel y mantener despierto el interés, de modo que, desde este promedio tan bueno como sea posible en la tradición de historiografía filosófica, algún día podrán venir de nuevo los pensadores creativos.

Aquí está operando de nuevo la usual conclusión errónea según la cual un promedio todo lo bueno que sea posible asegura un «rendimiento máximo» todo lo elevado que sea posible. Lo que sucede es todo lo contrario, ya al margen de que la erudición filosófica jamás genera por sí misma filosofía *si* esta no tiene ya su origen en alguna otra parte. Este «si» queda totalmente fuera de la disposición de la tradición filosófica en el sentido de la formación historiográfica. La tradición filosófica *puede* ser muy esencial, pero solo si el

8. [G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vols. I y II, ed. de F. Duque, Abada, Madrid, 2011 y 2015].

preguntar pensativo ha surgido ya. Y este preguntar pensativo es algo que se resuelve en la diferencia misma de ser.

62 45

Toda «apologética» bienintencionada *a favor de* la «filosofía» que demuestre con qué urgencia *necesitamos* «educación» filosófica por todas partes en la «ciencia» y en la aclaración de la «cosmovisión» presta un mal servicio a la *filosofía*, porque, al fin y al cabo, todo «servicio» que se le presta es malo. La «filosofía» no se encuadra en el radio de alcance de la utilidad y la servicialidad. Aquí se está defendiendo algo que ni se «posee» ni se conoce, y con la mejor voluntad se está cayendo en una confusión, pues las decisiones se toman ahora en otra parte, no en las deliberaciones sobre las medidas que hay que tomar dentro de unos ajetreados mundillos culturales que están fijamente ensamblados. Y los auténticos desaciertos tienen sus raíces en el hecho de que no se es capaz de reconocer los ámbitos de decisión. Es decir, aquí: no si la «filosofía» es necesaria o no en un sentido «cultural», si con tal propósito hay que exigirla así o hay que ejercerla de otro modo; sino si la «cultura» tiene en general un sentido futuro, si la filosofía forma parte en general de la «cultura» o si no niega ya en sí misma la esencia de la «cultura»... o si se limita a pasar de largo ante ella.

En consecuencia, también en esta reflexión sobre «la filosofía» lo esencial no es que uno acierte a averiguar una propuesta o un camino que le sirva para levantar su prestigio que se está hundiendo, sino | que se advierta de qué forma tan completa —y justamente
63 en este ámbito, donde después de todo hay que tener en cuenta «el conjunto»— lo que domina ya toda opinión es el conocimiento falso, es más, en general la ignorancia sobre los ámbitos de decisión y sobre la meditación sobre ellos: un proceso cuya propagabilidad hoy todavía nadie alcanza a ver del todo. Pero saber de él significa hacerse a la idea de unos fenómenos que van propagando una gigantesca equivocidad, es decir, una equivocidad casi irreconocible. Así es como, junto con el tosco rechazo de toda filosofía, podrían aflorar unos esfuerzos que podrían equipararse a una renovación de la filosofía y a un «incremento» del interés «filosófico». Y sin embargo, esto no sería más que una mistificación, y no una mistificación casual, sino una precaución necesaria al servicio de la *ralentización de todas las decisiones*: solo remitiéndose a este acontecimiento de la historia del ser obtiene su fuerza impulsiva la meditación sobre el mundillo de la erudición filosófica que se ha presentado y se ha desdeñado de un modo u otro. Sin embargo, a quienes esta meditación les resulta más difícilmente accesible es a quienes están implicados

en este mundillo, pero precisamente a ellos tal meditación les resulta *también innecesaria*, porque pueden seguir siendo tranquilamente aquellos como los cuales se presentan, ejerciendo mal que bien su «disciplina» y convirtiéndose con ello en «expresión» de su época, lo cual, al fin y al cabo, es lo máximo que se puede alcanzar conforme a los criterios | de la Modernidad. 64

Vendrá sin embargo una historia del hombre —cuando él haya sido arrojado de nuevo a ella— en la que las «expresiones» de las épocas se habrán vuelto bastante irrelevantes, puesto que todo lo expresado, al fin y al cabo, por su parte ya no es capaz de aportar nada y solo se justifica a sí mismo posteriormente como un suplemento. Pero cuando resulta que *ser expresión* se hace pasar incluso por «principio» de la configuración, entonces con ello ya se ha aportado la demostración de que en alguna parte el vacío —y concretamente bajo la figura de la indecisión— se ha convertido ya en lo *engendrante*. En esta situación, el hombre tiene entonces sus motivos para encubrir la impotencia bajo la apariencia de lo opuesto. El hombre moderno merodeará ahora cada vez más a menudo por los ámbitos periféricos de esta situación. Pero los sucesos indiferentes en estos ámbitos tan incidentales —en los que también se mueve la «filosofía»— la mayoría de las veces son también indicios más nítidos de la auténtica historia oculta que cualesquiera sucesos del «día» que causen sensación, pues a estos sucesos del «día» no solo se los «reelabora» cuatro y cinco veces antes de que obtengan su rostro público, sino que, sobre todo, por sí mismos solo en apariencia les resultan transparentes a los implicados, mientras que en el fondo son de un absurdo inmensurable, y la masa humana en todas partes se sirve de su ayuda durante un tiempo para ir pasando sus pequeñas y | breves 65
penas y alegrías.

46

La necesidad de la filosofía. Solo es filosofía de una forma esencialmente legítima aquel preguntar meditativo que, por sí mismo y cada vez, vuelve a hacer necesaria la filosofía con una necesidad nueva —inusual—, y que por eso nunca alega el estar dada la filosofía y su «historia», sino que llama originalmente a la filosofía para que acuda a lo ente. En primer lugar, esto se puede decir del otro comienzo. ¿Pero el otro comienzo no es lo que es en virtud de su enfrentamiento con el primer comienzo? Si en alguna parte se evidencia históricamente la necesidad de la filosofía, ¿no es aquí? Históricamente sí, pero no historiográficamente. Pero «históricamente» significa que la propia esencia de la historia solo se la vuelve a definir de nuevo mediante el preguntar inicial en el otro

comienzo (desde el acontecimiento de hacer apropiado). Aunque —calculándolo historiográficamente— el otro comienzo *sucede* al primero, sin embargo, históricamente, solo gracias al *otro* comienzo el «primero» se constituye *en* primero. Pero lo que aquí parece estar desgarrado en dos, en sí es *lo mismo*: la pregunta por el ser bajo la primera figura inicial y bajo la figura del otro comienzo.

La pregunta por la verdad de la diferencia de ser se desentiende de todo planteamiento de un ente en su distinción. *Pero ¿y el «ser ahí»?* El «ser ahí», justamente, no es ningún ente, y si el hombre pasa a ser un ente es solo sobre la base de él, mientras que el propio «*ser* ahí» queda como lo falto de apoyo y lo desprotegido, como el surgi-
66 miento por salto de discontinuidad de un espacio intermedio. | Lo que aquí fuerza es la indigencia de la diferencia de ser como acontecimiento de hacer apropiado. En el «*ser* ahí» se inaugura por vez primera el campar de la diferencia de ser: de otro modo ni siquiera la historia del primer comienzo saldría a lo abierto. Si en el «*ser* ahí» no estuviera fundado un primer ámbito clareado del «ahí», entonces la entidad no podría explorarse, ni siquiera como constancia y comparecencia, ni esta a su vez como «tiempo».

Pero aquí se encierra también el momento del máximo peligro, que consiste en que esta fundación se propague convirtiéndose en una doctrina, perdiendo toda fuerza fundante de realización, la cual ella solo conserva si los empujes de la fundación son capaces de crearse su historia propia. ¡Pero cuánto tiempo llevan ya los primeros preparadores fijados a su sitio, donde todavía les está permitido seguir diciendo poéticamente, es decir, nombrando, lo que veían venir *y lo que, por eso*, todavía sigue *viniendo*, sin hallar para ello venideros que se vengan ni futuros.

47

Historia: cuando una órbita aclaradora y despejante de la diferencia de ser recorre lo [ente] y, en el momento de extinguirse, se detiene invisible para ofrecer siempre a lo ente un extravío y una propagación para que llegue a sentirse como en su casa ese hombre que, huyendo de su esencia, antepone lo ente a la diferencia de ser, procurándose con ello una satisfacción temporal. La historiografía y toda |
67 memoria se mueven en las órbitas extintas de la diferencia de ser, sin ni siquiera reconocerlas jamás en cuanto que tales. Si alguna vez el hombre tuviera que velar por una órbita aún incandescente de la diferencia de ser y ayudar a lo ente a que la recorriera, ¿qué choque se tendría que producir ahí con qué dioses? ¿Es la historia la ausencia de la diferencia de ser? (Cf. «Reflexiones VIII», p. 36).

48

El ἐκφανέστατον[9] de Platón es todavía el último destello que lanza al apagarse el ascua oculta de la φύσις. Toda incandescencia es oscura. Y si lo que se manifiesta renuncia a esta oscuridad, entonces pierde su fundamento y, para permanecer todavía constante, tiene que atenerse a las causas y los medios de su causación. El ἐκφανέστατον pasa a ser lo «sensible». Y ahora es cuando la moral y la ciencia tienen su botín. Aquella sospecha de lo sensible, y esta lo explica. Y entonces, la salvación de la sensibilidad solo puede lograrse marchando en contrapartida contra la moral y la ciencia, es decir, poniéndose pese a todo en dependencia de ellas, degradándose entonces lo sensible a la «vida» meramente «afirmada» en sí misma. Toda reminiscencia de la diferencia de ser le ha sido arrebatada.

Y cada vez resulta más difícil —si es que todavía se emprenden intentos— superar las transformaciones en lo contrario. Quizá tengan que despertar primero formas y fuerzas de la más íntima incardinación completamente distintas, e intentar su órbita, si es que el hombre | debe alcanzar el «ser ahí» y si la diferencia de ser debe 68
llegar a ser un fuego de hogar entre la tierra y el mundo. Demasiado a gusto nos desviamos a lo acostumbrado, cuya habitualidad encima nos velamos con ayuda de un ideal desgastado. Y sin embargo, aquí y allá hay dispersos unos escasos que barruntan algo distinto, y que saben que lo único que ayuda es esto, y que de nada sirve un regreso a lo que había hasta ahora.

Desde que la φύσις fue derrocada, toda la grandeza del arte quedó desconcertada, y tanto más turbada se queda cuanto más diestra y frecuentemente se propague la capacidad y se haga manejable el conocimiento historiográfico.

49

Pregunta: ¿en qué medida la historiografía del arte está aún conjuntamente implicada en la destrucción de la historia del arte? ¿O la historiografía del arte solo aflora cuando ya ha comenzado la destrucción interna de la historia del arte? En el siglo XIX parece que estos «movimientos» son más nítidos, ¿pero qué sucedía antes? ¿Desde cuándo hay *historiografía*? Desde los Padres de la Iglesia, es decir, desde el final del mundo griego. Tucídides no es ningún «historiador».

Todo lo extremo tiene su comienzo en el rehusamiento y en la renuncia: ambos se sobreimpulsan en una | asignación mutua que 69
solo muy rara vez se produce. En la distancia más lejana hay una

9. [Platón, *Fedro* 250d, en *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1988, p. 354].

cercanía inmensurable. Este margen de espacio y de tiempo es la verdad de la diferencia de ser, en la medida en que esta se ha convertido en una prestación de adecuación del «ser ahí» por parte del dios.

50

Las *revoluciones* (77) son subversiones de lo ya dado, pero nunca transformaciones en lo completamente distinto. Pueden preparar transformaciones, pero también pueden socavarlas. La historia del hombre occidental discurre hacia un punto que solo puede ser atravesado por decisiones cuyo tipo hubo de resultar ajeno a la historia que había hasta ahora (cf. «Del acontecimiento de hacer apropiado. Las decisiones»[10]).

La primera *decisión*, y por tanto la que más tiempo cuesta tomar, atañe a aquello mismo que está sujeto a decisión: la diferencia de ser. La primera decisión es esta: si el hombre —incardinado en lo ente y desde entonces siempre encomendado a la diferencia de ser— construye su esencia desde la diferencia misma de ser y desde la fundamentación de su verdad, o si el entenebrecimiento de la diferencia de ser —a causa del acondicionamiento de lo ente *en* lo ente en cuanto que lo producible— acaba llegando a su fin y el abandono del ser por parte de lo ente, junto con el olvido del ser por parte del hom-
70 bre, inducen su estadio terminal, cuya | desapacibilidad no consiste en lo uniforme, sino en lo interminable de lo que aparentemente sigue siendo siempre nuevo: una desapacibilidad que, en cuanto tal, tampoco se la puede experimentar ya, porque el hombre se ha acondicionado en todo como si fuera su casa, quizá incluso también en el aburrimiento de sí mismo, el cual, en un primer momento, todavía se le vela en la forma de la máxima actividad y del irrestricto aprovechamiento de todos los medios del acondicionamiento de lo ente. Quien, pensando, se sale al punto de decisión supremo —y por tanto próximo— de la historia, tiene que tener a la vista esta posibilidad de este final de lo interminable en lo igual, para saber de qué poco son capaces aquí las subversiones y las revoluciones, puesto que, cada vez más, lo único que pueden hacer no es sino volver a replegarse sobre lo que había hasta entonces y sobre su tradición, que desde hace mucho tiempo ya ha sido saldada historiográficamente.

La decisión primera y más larga de tomar tiene que escindir primero aquello en medio de lo cual la decisión suprema tiene que fundamentar su ámbito intermedio y su margen de acción: el ser y lo

10. [M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (GA 65, 1989), trad. de D. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2003, pp. 86-89].

ente. Esta decisión que escinde no sería la más larga de tomar, ni por tanto la más antigua, si no hubiera salido ya a lo abierto encubierta bajo otra apariencia y lo bastante oculta bajo alguna figura. La última vez —captada en la trayectoria del pensamiento anterior (metafísico)— apareció como la «diferencia» de ser y ente (diferencia ontológica). Pero lo que de este modo aparenta haber sido devuelto al nivel de la «lógica», en verdad se lo está pensando ya en el sentido del *esbozo* y del «ser ahí», lo que de inmediato impide | dejarse pues- 71
tos delante los diferenciados (diferencia de ser y ente) como dos objetos representables, quedándose uno en la homogénea indiferencia de ambos.

En la diferenciación fundamental —que es la que pone el fundamento— reside el saber de esa decisión que, ciertamente, todavía no se la controla. En el esbozo de la diferencia de ser, esta decisión tiene que decidirse *por la verdad* de la diferencia de ser y en contra de la prioridad de lo ente en la norma para la interpretación de la entidad. Pero con ello no se ha tomado una decisión contra lo ente, sino que solo se ha ganado un ámbito libre para la pregunta de cómo lo ente en su conjunto se hace ente desde la diferencia de ser y cómo vibra en dicha diferencia. Pero con esta «pregunta», que porta en sí la necesidad de resguardar la verdad en lo ente, se ha vuelto a abandonar ya el espacio de la primera decisión: el ámbito intermedio entre la diferencia de ser y lo ente. Pero este «ámbito intermedio entre los diferenciados» no es algo tercero respecto de ellos, sino que, como no puede ser una mera diferencia y como la diferencia de ser sigue siendo algo completamente distinto a todo ente y al mismo tiempo, no obstante, su abismo, la propia diferencia de ser es aquel *espacio intermedio entre* los diferenciados. Esto es tan verdadero que todavía se lo puede concebir en una consecuencia remota —y en ella quizá en primer lugar—: solo donde hay diferencia de ser hay «espacio» y «tiempo», y sobre todo | solo donde hay diferencia de 72
ser hay aquello original del margen de espacio y tiempo, y esto es el espacio intermedio entre los diferenciados que, siendo la propia diferencia de ser, se escoge a sí mismo como la verdad (ámbito despejado y clareado de su encubrimiento propio). Con aquella decisión primera —y más larga de tomar—, la diferencia misma de ser se pone en la órbita de las «catástrofes» de su historia, revelándose en ella y por ella. Y la «metafísica» se evidencia como su preludio.

51

¿Quién tiene que transformar en sí mismo un saber de la *historia* acerca de en qué medida lo esencial sucede en ámbitos fundamentalmente distintos? Por eso, la meditación histórica tiene que conser-

var una libertad interior para las necesidades respectivamente singulares. Para el historiador, todo discurre en unos pocos niveles, que encima siempre están asociados entre sí. El historiador cuenta con el *contexto* de la explicación; el pensador de la historia busca en cada caso —casi discontinuamente— los orígenes de lo necesario, y en apariencia piensa inconexamente.

52

El camino que la diferencia de ser ha señalado al pensar discurre muy pegado al límite de la aniquilación. Y si al pensamiento se le ha encomendado primero la decisión sobre la diferencia de ser, y si esa
73 decisión le ha sido encomendada desde lo remoto por | la propia diferencia de ser, entonces tiene que llegar el momento en el que la propia verdad exija la fundamentación de su campar. Aquí se deniega todo apoyo y toda protección: todo asidero a lo ente perturba, porque el asidero va contra la verdad, la cual se abre del todo al ámbito clareado y despejado, en cuya apertura —como en una mirada silente— todo encuentra la preservación de su esencia, llegando a hacerse ente. ¿Pero cuánto tiempo tiene que buscar ya la extravagante estirpe de los pensadores para tantear fragmentos de *este* camino?

¿O la historia del pensar es más bien una afanosa y alborozada huida de este camino y del punto de decisión al que dicho camino apremia?

53

Qué peso atribuyes a lo ente es algo que ya está definido por la capacidad de sustentar que procede del campar de la verdad: una capacidad de sustentar a la que se le ha asignado lo suyo desde la fuerza vibrante de la diferencia de ser. ¿Y de dónde viene esta diferencia de ser, si ningún origen en lo ente le satisface?

54

El primer éxito del anquilosamiento es cuando a los movimientos se les atribuye ser la imagen conductora de la historia. Lo anquilosado ofrece un refugio a lo vacío y comprensible, mientras que lo com-
74 prensible | se propaga hasta convertirse en criterio y norma de lo «sencillo». Y sin embargo, lo sencillo es lo incomprensible y lo que se sustrae a todo cálculo, lo que más a menudo se vela que se ofrece.

55

Arte: ¿qué sucede cuando el arte mismo se convierte en objeto de una «festividad» y esta festividad se la «eleva» a algo institucionaliza-

do? Eso es la inequívoca demostración —quizá ya una demostración muy superflua— de que el arte ha llegado a su final, es más, de que tiene que haber llegado a su final. ¡Con cuánto mayor poder podría revelarse la diferencia de ser aún oculta si fuéramos ya capaces de confesar este final y de saber lo que esto significa! En lugar de eso, nos nublamos los sentidos y el espíritu con nociones «historiográficas» que no comportan ninguna necesidad histórica, sino que se limitan a justificar historiográficamente lo actual como lo historiográfico más nuevo y reciente.

Cuando un pueblo ya no puede celebrar a sus dioses, sino que su «religión» tiene que vivenciarla como una «vivencia» en las festividades institucionalizadas a tal efecto, entonces, incluso la desdivinización se ha retirado de él, y un pueblo tal ya no es más que la pelota de unas maquinaciones desatadas que se tapan con la volatilidad del reemplazamiento de un evento por otro.

56 75

¿De qué modo y con qué intención nos está permitido reflexionar hoy aún «sobre» las artes? Preguntando si no hay que arriesgarse a exponerse de una vez a lo «ente» *sin* el mundillo artístico, alzando así a la luz de la meditación la superficialidad de todo «vivenciar» en lo que este tiene de ensoberbecido e inflado, y evidenciando en su contingencia y desvalimiento a *todos aquellos* que se consiguen una ocupación y una justificación participando en el mundillo cultural —también los historiadores de arte—. Este *arriesgarse* ¿no forzará a aproximarse a la diferencia de ser y no pondrá en tela de juicio todo mundillo cultural? En verdad que este mundillo cultural pretende exactamente lo mismo que el procaz «bolchevismo cultural» fomenta a *su* manera, y lo que en su momento fueron *vías* necesarias por una marcha definida y limitada y llamada al hundimiento (es decir, a la grandeza) ahora son *objetivos* redondeados en sí mismos y «*valores*» en cuanto que ocasiones de sustraerse a las decisiones históricas y de asegurar meramente al hombre en cuanto que sujeto. Como el paso para ello reside en la esencia de la Modernidad, pero la primera vez que se lo dio expresamente fue en el siglo XIX y en toda la amplia gama de la organización *historiográfica* de la historia, por eso tiene que activarse una época | —y ya muy 76
pronto— en la que el siglo XX tenga que resolverse a defender precisamente el siglo XIX. Sin esta defensa, el siglo XX malinterpretaría y conocería mal los superficiales eventos que él organiza y sus propósitos también superficiales.

El *triunfo* de Richard Wagner en el siglo XX conduce «forzosamente» a la defensa del siglo XIX, y esta proporciona al mismo

tiempo aquello que toda organización historiográfica de la historia necesita para sí: la lámina sobre cuyo fondo se escenifique el «progreso» propio.

57

Estilo (cf. «Reflexiones IV», p. 72[11]) es un modo de la autoconciencia y de la confianza en sí mismo, y por tanto un fenómeno moderno. ¿Así que, entonces, los griegos por ejemplo no tenían ningún estilo? Sí y no. Lo que nosotros llamamos estilo (la certidumbre que la legislación creadora tiene de sí misma) ellos sí que lo tenían —considerándolo desde nuestro punto de vista—, pero no lo tenían *como* estilo. Y lo que *nosotros* concebimos así, ¿qué era para ellos? ¿Lo tenían en general en la experiencia? Obsérvese la característica *ampliación* del concepto de estilo desde las artes hasta las culturas, y por tanto, en general, hasta el ser del hombre como sujeto. *Querer un estilo* es lo que da plenamente la indicación más nítida del predominio del organizarse y del acondicionarse, los cuales necesariamente tienen que ponerse en un *modo* y consagrarse a él. ¿Por qué el
77 concepto de estilo se volvió esencial precisamente en las artes? | También Nietzsche se queda atascado en este pensamiento del estilo. «Cultura» como «estilo», es decir, arte, es decir, τέχνη.

57 [*sic*]

Las *revoluciones* (69) nunca pueden superar una época histórica, pues, al fin y al cabo, dentro de la época quieren imponer lo que hasta entonces estaba reprimido, lo que todavía se conocía mal; lo que quieren es justamente llevar primero la época a través de su consumación y afianzarla en ella. Las revoluciones difunden la apariencia de un nuevo comienzo de la historia, y sin embargo esto no es más que la máscara tras la cual se acomoda el afianzamiento de la historiografía, la exposición de lo que había hasta ahora «repintándolo de nuevo» y con una finalidad, un uso y una distribución modificados. El «sentido» que se asigna es otro, y eso otro tan solo quiere salvar lo que había hasta ahora, y por tanto solo puede quedarse en una mera consecuencia de eso. Las revoluciones encadenan a lo carente de historia, dando con eso en cada caso un impulso adelante a la historiografía. Cuanto más plenamente se extienden los pasos de una revolución, tanto más inequívoco resulta este proceso.

11. [M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI* (GA 94, 2014), ed. de P. Trawny, trad. de A. Ciria, Trotta, Madrid, 2015, p. 211].

58

Todo cuanto crece tiene que poder permanecer en su emplaza-
miento y aguardar sus tiempos. Pero el crecimiento nos gusta tomar-
lo solo de lo «vivo», y quizá sea ahí donde tiene su esencia. ¿Pero
cómo hemos de llamar a aquello que se hace histórico y que *es* de
propio en este | «llegar a ser», lo cual es algo distinto que un de- 78
sarrollo? ¿Aquello que primero se fundamenta el emplazamiento,
y que por eso enraíza en este de forma esencialmente más constante
que todo lo «vivo» (cf. «Reflexiones VII», pp. 55 s.)? ¿Aquello «más
constante» no solo en cuanto al grado, sino también en cuanto a la
esencia? El esbozo de una constancia en la que este mismo esbozo se
encuentra: el «crecimiento» de decisiones que resultan ajenas a todo
lo que se limita a vivir.

En la tradición historiográfica se conoce un buen número de
«filósofos», pues la «filosofía», como todo camino esencial para con-
quistar por la lucha la diferencia de ser —por ejemplo también el
arte—, permite un radio de alcance del obrar y del operar en el que
lo decisivo solo aparece mencionado por su nombre, y sin embargo
se está diciendo algo «permanente». El *número* de los pensadores es
irrelevante. Pero no es irrelevante si en cada caso «*se* encuentra» el
único que salva lo más escaso en su escasez y que, en cada caso, in-
tercepta amortiguándolo el empuje de la diferencia de ser, haciendo
vibrar su estremecimiento a través de lo ente. Si es esto lo que suce-
de, ¿qué sabemos entonces de lo ente? ¿Qué extravagante se ha vuel-
to entonces lo usual, como si las olas lo hubieran arrojado a una
playa vacía donde el hombre masificado busca «el mundo»? ¿Qué
firmemente custodiada queda sin embargo entonces toda esencia
para quienes son pocos? ¿*Qué* solitarios tienen que ser entonces los
dioses? ¿Y | se supone que el pensamiento de los pensadores debe 79
saber algo acerca de ello? Sí, y debe saber solo de eso, si es que el
pensamiento pretende tener la nobleza de la incardinación en la
prestación de adecuación por parte de la diferencia de ser desde el
silenciamiento último. Los auténticos pensadores —no los conoce-
mos ni conocemos las vías por las que quizá nos han hablado— no
forman parte del «número» de los filósofos. ¿Por qué saber esto *pue-
de* acabar resultando alguna vez decisivo? Porque quizá la historia
vuelva a llegar a aquel punto donde el hombre es puesto en uso por
los dioses: una indigencia que para irrumpir exige que el ámbito de
impacto se salga mucho más afuera de todo lo habitual y asegurado.
Porque esto *puede* suceder, porque la historia —que nosotros solo
conocemos y practicamos en su revestimiento historiográfico— se
encuentra en *esta* posibilidad, por eso es necesaria la filosofía como
preparación de aquel pensar. Su fundamentación nunca hay que ha-

cerla historiográficamente, como prueba de la prosecución de una usanza ya existente. La necesidad de la filosofía solo surge de lo más extremo de las posibilidades de la historia, en la medida en que esta historia está arraigada en la verdad de la diferencia de ser.

¿Pero entonces, lo más necesario y lo más único se basa en una *posibilidad*? Sí, y toda «lógica» —que al fin y al cabo nunca ha ave-
80 riguado la *esencia* del pensar preguntando por ella, | por no decir que menos aún la ha comprendido— nos deja aquí en la estacada. Bajo esta necesidad histórica del auténtico discurrir la diferencia de ser, queda también —si bien apenas rozada por el templamiento determinante de dicha necesidad— toda preparación histórica de aquel pensar. A tal preparación le queda incluso prohibido justificarse por medio de un asidero historiográfico. El fundamento histórico *de tal preparación* solo puede ser la historia del pensar: no en cuanto que lo que había hasta ahora, sino en cuanto que la historia del *primer comienzo*, pues, al fin y al cabo, este comienzo es la primera decisión —aparentemente pretérita, pero que en cuanto que habiendo sido campa también en el futuro— del ser a favor de lo ente —una decisión que escinde uno de otro— en la figura del afloramiento (φύσις) de la diferencia de ser como lo ente mismo. Esta decisión no cancela la posibilidad de que al hombre se lo necesite como fundador de la verdad de la diferencia de ser, sino que la abre. Pero en el nombramiento velado del hombre como percipiente de la diferencia de ser (del que luego surge el ser vivo «racional», una razón que acaba reivindicando la esencia de la subjetividad del sujeto) se implica ya aquello máximamente posible de la posibilidad suprema, que consiste en que tal posibilidad suprema se pierda a sí misma, elevando hasta lo extremo lo posible de su esencia y arrebatando a toda condición lo incalculable e impredecible de su impacto:
81 que ahora, pese a todo, por vez primera se necesite al hombre, y | antes que eso, que el ser en cuanto que prestación de adecuación pase a ser la indigencia del dios.

¿Y si ciertamente nuestra historia se ve afectada ya por una seña de esta posibilidad? Aunque no se ve afectada por ella, sin embargo —si aquí se nos permite hacer una suposición— quizá sí que ha sido escogida por ella. ¿Pues cómo si no hemos de interpretar —avanzando con el pensamiento hasta la verdad de la diferencia de ser— *el hecho de que* Hölderlin, y solo él, les haya fundado a los alemanes esta seña de la diferencia de ser, y que por eso su decir se ha quedado aún sin aquellos que lo *glosen* sabiendo que tienen que *salirse* a aquella posibilidad extrema de la historia de la diferencia de ser, para de este modo arriesgar con el *pensamiento* de la diferencia de ser y de la esencia de su historia lo más inaparente: con la más osada

frialdad, *destruir* el dominio de la metafísica salvando la esencia oculta de su pregunta acerca de qué es lo ente, al llevarla a la otra pregunta acerca de la verdad de la diferencia de ser? Pero considerándolo desde el hombre moderno occidental, la disposición para esta posibilidad del empentón del ser es la carga más pesada que hay que asumir históricamente transformándola en el peso de la existencia.

Pero asumir exige lo que todavía es más provisional y preliminar: proyectar hacia delante esta posibilidad para recorrer la transición partiendo de la Modernidad.

59 82

Cuando al adversario se lo convierte en enemigo, mientras que al enemigo se lo ha convertido ya previamente en «demonio», entonces a toda enemistad no solo se le ha privado de lo creativo, sino incluso del espacio para una lucha. Eliminar el combate acarrea el entumecimiento de la voluntad en el sentido de «querer ir más allá de sí». El entumecimiento lleva a hundirse en lo que carece de historia. Queda todavía el gesto moral como vía de salida para mantener despierta la conciencia de prestigio en caso de una menguante seguridad de la postura. Desde aquí se reconocen los presupuestos que sustentan aquellos procesos a causa de los cuales se perturba la esencia del combate, de modo que la lucha por la esencia se vuelve imposible. La esencia de la lucha surge de la esencia de los fundadores.

60

Los fundadores. Todavía tienen que superar incluso a los dioses, pues a estos y a sus infatigables logros les queda rehusado el abismo (la diferencia de ser). Solo aquellos que conocen ese abismo, que lo saben encarecidamente por estar dentro de él, son capaces de ser fundadores, pero incluso entonces solo lo serán mientras aguanten en aquella superación de los dioses que les pone *por encima de* ellos. Sin embargo, esta superación no es | lo supremo. Por eso, to- 83
dos los fundadores sucumben a causa de esta grandeza de la superación. Únicamente a ellos les queda reservado el hundimiento. Por el contrario, lo infundado se mantiene en la constancia de aquello que siempre está al alcance y siempre se lo desea y se lo utiliza incesantemente. Por eso el fundador necesita la discordia —la discordia más extrema *como la irradiación del campar de la diferencia misma de ser*, en cuyo fondo abisal se congrega toda sublevación y todo júbilo—, ¿pues dónde podría surgir un espacio para la lucha si no es en ese desgarramiento que consume, únicamente desde el cual se puede discurrir la «unidad» como *origen* suyo —y no como compensación, como hace la dialéctica—?

61

La sobreabundancia de las horas silentísimas... en la apartada cantera: desde ella, la resonancia de los repiqueteos se va extinguiendo en el anochecer; y en ella, los *fragmentos* dan fe de la roca que crece hacia las profundidades, donde solo el hendimiento conduce hasta el fondo y donde todo formar pasa a ser un diminuto juego: fragmentos que saltan cuando uno nuevo cae con estrépito entre los otros, aviniéndose a su pesantez propia.

84 Pero a aquellos que han sido destinados a formar parte de los hendientes no les está permitido ser quienes machacan y destrozan, igual que tampoco les está permitido ser quienes forman y componen. Los *hendientes* son quienes crean por necesidad, quienes previamente le conceden la verdad a la diferencia de ser abriéndole espacio. Para eso, hay que abrir aquel espacio intermedio hendiéndolo, y para eso hay que ir a buscar la roca más dura. Pero en comparación con la irradiación de la diferencia de ser, ¿qué resulta más duro que esto ente que, al ejercer el abandono del ser, instala en torno de sí la apariencia de la diferencia de ser? ¿Y dónde tiene esta instalación una voluntad mayor si no es ahí donde, en calidad de acto de consumación de la Modernidad, se ha asegurado todos los medios actuales y futuros del disciplinamiento calculador y de la planificación de sus formas de imposición, elevando el aseguramiento mismo a la condición de arrebatadores y apasionantes logros suyos y declarándolo su propia creación cultural?

Es en el calado de este proceso de consumación esencial de la Modernidad, en lo más invisible de lo más público de la esfera pública occidental, donde hay que ir a buscar el abandono del ser por parte de lo ente.

A los hendientes, que tienen que abrir hendiéndolo el espacio
85 intermedio en lo ente contra | su desfigurado y confuso apremio [de eso ente], únicamente les está permitido arraigarse en las decisiones extremas y hablar contestando desde estas decisiones y hacia sus espacios. Pero lo que a su vez resulta de ahí es una nueva equivocidad de su decir y de su postura, y el riesgo constante de confundirse tomando una cosa por otra. Jamás hasta ahora había resultado tan esencial cómo llegará a ser en el futuro lo que uno *no hace* y *deja de hacer*, y lo que uno no toma y deja de tomar como «objeto» de su expresión. Semejante «no» exige la suprema resolución del saber esencial desde aquella meditación que se anticipa asomándose lo más afuera. Pero este «no» también lo tienen todos los que, a causa de su mera *i*rresolución, se limitan a dejarlo todo tal como está, fomentando así a su manera aquello gigantesco que tiene la ralentización de la decisión. Pero este silenciado «no» de los decididos tiene,

pese a todo, una fuerza propia de silenciamiento, en la cual se reconocen los sapientes, no para encontrarse confirmados de una manera vacía, sino para reconocerse como los *adversarios* que están predestinados unos a otros.

El afloramiento de estos hendientes y fundadores decididos tiene su tiempo propio, y se sustrae a la historiografía.

62 86

Schelling: si lo comprendemos históricamente desde la historia del ser (es decir, aquí en la superación de la metafísica), está entre Leibniz y Nietzsche. Su apartamiento hacia lo aparentemente aristotélico-cristiano de su filosofía positiva/negativa es irrelevante, en la misma medida en que también lo es su procedencia desde el romanticismo. Ambas cosas resultan importantes en un sentido *historiográfico*, y quizá resulten tan persistentes para lo siguiente que, en este sentido, Schelling todavía pueda llegar a tener influencia a la hora de cargar el idealismo alemán a la cuenta del pensamiento moderno. Pues, al fin y al cabo, el pensamiento moderno sigue teniendo una tarea pendiente que aparentemente lo contradice y que podría tener el aspecto de su superación, pero que sin embargo no es más que su confirmación última: que lo viviente —la «naturaleza» y lo que ella tiene de inerte—, es decir, la «tierra», se las toma como objeto de la teoría y de la interpretación y descripción conceptuales (en el contexto de una renovación de esa «imagen del mundo» que tenía Goethe). Entonces podría comenzar una elección en los «elementos», y Paracelso, Boehme y todos los que volvieron la espalda al pensamiento moderno podrían regresar de nuevo y ahora se los podría reelaborar científicamente —como en su momento se hizo con Kant, Descartes, Hegel y Spinoza— en una erudición | filosófi- 87
ca que desde ahora se ha vuelto irracional.

Primero hay que superar *este* encenagamiento de la «filosofía»; para los inquirientes, dejar simplemente que tal «filosofía» pase de largo ante el pensamiento esencial es una decisión interna y no una tarea. Pero en el mundillo cultural público, este último encenagamiento de la «filosofía» se difundirá y se acomodará de forma particularmente pertinaz. Y esto por dos motivos: *por un lado*, esa sistematicidad y esa descripción eruditas y conceptuales de lo que *sin ser* matemático resulta aprehensible parecen ser especialmente «próximas a la vida» y «profundas». Con esta investigación de lo contrarracional, de aquello que no puede calcularse, da la impresión de que ahí se está tomando en serio lo incalculable e impredecible, siendo que, al fin y al cabo, únicamente se está tomando lo no calculable —aquello donde cesa el cálculo— como objeto de un

cálculo que solo se lo ha modificado *de manera correspondiente*. Toda esta empresa se limita a reaccionar, y en tal medida resulta dependiente del pensamiento moderno, es decir, no es más que la culminación y exageración necesarias de tal pensamiento moderno, pero con la pretensión de «hondura» y encima de superación. *Por otro lado*, esta sistematicidad erudita de lo asistemático se lleva a la encomendante proximidad de aquellas cosmovisiones que, a causa del *cálculo* extremo, degradan el «intelecto» y conceden la prioridad a la «vida». (Richard Wagner, Klages como mezcla de un Nietzsche entendido a medias con Bachofen).

88 A eso se le suman luego las variaciones arias de las doctrinas fundamentales del psicoanálisis, junto con todo lo que a duras penas va sacándose un prestigio con la antítesis del concepto y de lo explicable. Con ayuda de estos logros, la erudición filosófica volverá a proporcionarse una apariencia de pensamiento «vivo» y «comprometido con la naturaleza», y por tanto —así es como se piensa— la apariencia de una filosofía «real». Ciertamente que, en este proceso, esto es más bien lo incidental y lo no importante. Pero lo necesario consiste justamente en que la zona fronteriza del pensamiento calculador y de la metafísica moderna ahora se la incluye también en el ámbito de la erudición y de los sistemas de la cosmología. Este encenagamiento (este término no significa una degradación ni un yerro, sino que ya está implicado en la esencia de la *erudición* filosófica) fomenta en una empresa nueva y específica las posibilidades de la «vivencia», evidenciándose así como el auténtico acondicionamiento a la altura de los tiempos de un «pensar» que desde hace tiempo ha perdido sus preguntas. Una vez que la «vida» y la «tierra» y la «naturaleza» se hayan convertido en objeto del pensar que en apariencia no calcula —pero que, sin embargo, es sobre todo el que no hace otra cosa que calcular—, entonces el ámbito de representación
89 del sujeto | habrá sido recorrido por completo, y también habrá quedado acondicionado conceptualmente para la ciencia y para la «filosofía». Entonces habrá quedado eliminado el último impulso para una pregunta, pues ahora será también cuando se domine lo incalculable e impredecible y cuando se opine que, al mismo tiempo, uno se ha encomendado a ello. Cabe suponer que a la metafísica occidental se la ha rastreado historiográficamente en busca de este reverso suyo y se la ha hecho aprovechable, tanto más cuanto que estas investigaciones proporcionan en cada caso la ocasión de descubrir «aspectos» que los racionalistas han descuidado. ¿Pero —¡os pregunto a vosotros, abogados de las ciénagas y los vahos!— quién garantiza que aquellos racionalistas y maestros del pensamiento no estaban justamente *más cerca* de aquello que vosotros «vivenciáis»

inmediatamente y exponéis en «conceptos de vivencias» para «bien» general?

Pero a Leibniz y a Schelling y a Nietzsche —y a todo pensador esencial de la metafísica occidental— no se les debe someter a este abuso. No se los someterá a tal abuso si nuestro pensamiento es un pensamiento de la historia del ser y si, partiendo de la pregunta por la diferencia de ser, emprende una marcha que ya no puede dar con las distinciones entre racionalismo e irracionalismo o entre optimismo y pesimismo. El preguntar desde la diferencia de ser tiene otro origen que todo preguntar por lo ente, en lo cual se encuadra también el «pensamiento» para-racional, cuyo «éxito» contundente ya está asegurado.

También aquí los editores encontrarán sus sirvientes. Pero para 90 los sapientes y los salvadores, en vista de un encenagamiento que es creciente por resultar necesario, lo que importa en primer lugar es una cosa: mantener visible la historia de la metafísica en sus condiciones fundamentales correspondientes a la historia del ser... para las necesidades de la transición.

Y esto otro: frente a la aparente profundidad de la ciénaga, hacer necesaria la indigencia de claridad y de luz. Pues de otro modo no se da la diferencia de ser, ya que ella tiene que despreciar la atrocidad que convierte la confusión en una máxima y en un medio de la «vivencia».

63

Lo incalculable e impredecible. La «realidad» histórica más ardua e históricamente poderosa no es lo real de las circunstancias ni tampoco lo real de las resoluciones que hay tras las circunstancias, sino esto: *el hecho de que* lo ente, quedándose sin la verdad del ser, propaga la apariencia de lo ente y extiende sobre todo una especie de red impenetrable. ¿Qué significa *el hecho de que la historia sea esto*? ¿Cómo hemos de interpretar *el hecho de que* esta historia del ser no impugna lo ente, sino que permite que lo ente «siga así» con sus maquinaciones? Y si lo interpretamos, ¿de qué es capaz | tal saber? 91
¿Será esta historia solo un signo oscuro de la soledad de la propia diferencia de ser, de la que tan rara vez sabemos (y de la que tan poco entiende el hombre)? ¿Qué solitaria es la luz que se tiende sobre aquellas cosas que, en esa luz, se obsequian su esplendor y se intercambian la riqueza de sus figuras? ¿De qué sirve que «expliquemos» esta luz, con lo cual, igual que no acertaríamos con la luz, en esa misma medida ni siquiera acertaríamos con su oscuridad, sino que no estaríamos haciendo otra cosa que calcular lo carente de luz? ¿No se vuelven aún más únicos y más solitarios el alumbrar y el ám-

bito aclarado y despejado que tal alumbrar irradia, de modo que rechazan todo enfoque bajo el que se los debiera poner, pero también de modo que en este rechazo *aún* se vuelven más dispensadores y que, en el alumbramiento más luminoso, se proclaman a sí mismos como la oscuridad? Si así fuera, la noche nunca estaría ante la luz ni tras ella, como si fuera un mero fenómeno «adicional» y concomitante, sino que la luz misma en su soledad sería... la noche más profunda. Pero ahí la luz ya no es para nosotros una mera «imagen» de la diferencia de ser, sino que ella misma sería una resonancia o una reminiscencia de la diferencia de ser (φύσις – φάος).

Y *el hecho de que* ahora lo ente haya sido abandonado por la diferencia de ser como no lo fue nunca antes ¿podría llegar a ser incluso una irrupción de la diferencia de ser, en la cual se nos aproxi-
92 ma la necesidad del dios, | y en esa necesidad el dios mismo? Frente a las expectativas supremas y orientadas en otro sentido que se ponen en un progreso dentro de lo ente, este podría ser el momento en el que un único empentón conmocione esa historia de los dioses que descansa ya desde hace mucho tiempo, la cual transforma todas las medidas y todas las apreciaciones y hace que lo anterior finalice en su vacío propio. ¿Lo *incalculable e impredecible* no tiene que ser lo más próximo, más próximo incluso que toda cercanía, lo continuamente pasado por alto, lo inaguardado en toda expectativa por resultar para ella lo inaguardable? Lo incalculable e impredecible se refiere al calculador, cuando él lo confiesa como aquello que no alcanza jamás, como aquello que huye de *él*: pero así, e incluso también así, sigue siendo lo calculable, solo que su cálculo no garantiza que se lo vaya a realizar. Lo incalculable e impredecible no es ningún ente y «solo» campa como la diferencia misma de ser, con la cual todo cálculo «no es capaz de emprender nada»: no porque la diferencia de ser no sirva como comienzo, sino porque el cálculo y la explicación nunca comprenden el comienzo. ¿Pero *qué ampliamente* no se extenderá ahora el calcular por todo el campar humano, cuando hace ya tiempo que el hombre —y al cabo también la apariencia que
93 él llama «dios»— ha pasado a ser un «factor» en el cálculo, | cuando todo quizá está bien encubierto —y cada vez mejor— por las virtudes y las prestaciones para las que uno se aplica con la voluntad más bondadosa? ¿Qué hipercercano queda entonces lo incalculable e impredecible... y sin embargo qué absolutamente inalcanzable para el cálculo? ¿Qué contundente resulta la decisión extrema a dar el salto a la diferencia de ser desde el cálculo de lo ente?

Pero eso «solo» *es* así para los sapientes, los cuales, para salvarle a lo ente esta historia de la diferencia de ser, tienen que privarse por mucho tiempo de la historiografía y renunciar a todo narrar y saldar

cuentas, porque de lo que se trata es de la *transición*. Y *si* resulta que hubiera quienes se arriesgan a la diferencia de ser, quienes en la claridad del día más diurno —una claridad que ya se ha convertido en la palidez más gris— ya solo vieran aún la luz como la oscuridad; si al margen de las calles anduviera un poeta, irreconocible para el pueblo de los escritores, y si este poeta solo pudiera tener aquel carácter que alguien único ya tendría que poetizar por anticipado, es decir, aquel carácter que tendría que darse antes de la época; si un pensador, al que el poeta no reconociera, anduviera al margen de todo sendero, pensando por anticipado el pensar como pensar de la diferencia de ser; si de este modo la esencia de la historia —de forma distinta que anteriormente— tuviera que estar fundamentada por anticipado antes de todo acontecer: entonces, después de todo, los fundadores solo podrían tener su carácter propio si tal carácter pudiera perseverar en | el más profundo silenciamiento y si como tras- 94
fondo de cada una de las palabras que hacen señas de esos fundadores quedara aún el abismo incólume, con lo cual ellos estarían testimoniando que no saben el camino, sino que solo barruntan el lugar desde donde tienen que partir todos los caminos por los que la destinación del hombre quiere que se la busque.

Pero este «lugar» no es un sitio dado, sino el terreno escabroso de la diferencia de ser junto con las posibilidades de las decisiones más sencillas. Pero la primera decisión es si el hombre quiere *formar parte* de la diferencia de ser, de la necesidad del dios, o si en lo sucesivo quiere seguir calculándose lo ente y *asegurándoselo* como lo más ente, ya sea en forma de pueblo o como fragmento que salta de una estirpe indefinida. Pero esta decisión tiene como fundamento suyo la posibilidad de distinguir entre la diferencia de ser y lo ente (cf. p. 111). Pero esta distinción no se apega al pensar ni al representar, sino que surge de la diferencia misma de ser, tanto si se resuelve para su verdad propia (el ámbito clareado y despejado) como si no lo hace. El dios y el hombre, bien separados y bien distintos, forman parte de la diferencia de ser igual que las orillas forman parte de la corriente. Pero el puente es el «ser ahí».

Pero toda imagen hace caer [?] en el extravío y en la | insulsa [?] 95
tranquilidad del mero quedarse mirando. Es así como una y otra vez eludimos la «proximidad» de la diferencia de ser en su singularidad histórica: quedándonos sin la verdad de la diferencia de ser, ejerciendo lo calculable y no captando lo incalculable e impredecible a causa de su exceso de proximidad. Y quienes lo captan no son capaces de conducir por dentro de su espacio, llevando hasta aquel «espacio» como el cual campa aquello incalculable e impredecible. Toda guía sería aquí una seducción, pues la diferencia de ser, e incluso la

liberación de lo ente para lo que él tiene de abierto, acaso solo pertenezca a los libres, a aquellos que se vinculan con la *primera* necesidad convirtiendo en indigencia propia esa necesidad del *dios* que le hace necesitar la diferencia de ser, para que de este modo ellos saquen su esencia fuera de todo cálculo y hagan saber la indigencia que se encierra en la falta de precariedades.

64

La *falta de historia* solo se puede preparar con la degeneración y la insubordinación de la historiografía. Esa degeneración y esa insubordinación se han alcanzado cuando la historiografía se ha instalado y acondicionado por todas partes en el quehacer humano, habiéndose vuelto irreconocible en cuanto tal. El periódico y la radio son acondicionamientos tales: lo que ellos mismos instalan y establecen todavía no se puede calcular hoy, pues estas posibilidades rebasan ya toda «fantasía», ya que los acondicionamientos, según su esencia, se vuelven cada vez más invisibles y menos plásticos, a pesar de que se encadenan cada vez más exclusivamente a lo más próximo que está presente y luego desaparece.

96 ¿Por qué del cálculo y de la seguridad de su avance forma parte la ineludible velocidad del *olvido*? ¿No necesita también el cálculo lo incalculable e impredecible que es adecuado *a él*, y que aquí siempre es ya algo que ha quedado atrás? Si el acondicionamiento y el cálculo han olvidado *lo que* apenas hace poco confeccionaron con toda obviedad y estruendo y el modo como procedieron al hacerlo, entonces están tomando este *olvido* en cuanto tal como fundamento de sus prestaciones, las cuales entonces, súbitamente, son «irracionales». ¿Por qué el cálculo no debería hacer sus calculaciones también con ayuda de esta falsificación... y quedar así satisfecho en sus expectativas? Lo «irracional», la «vivencia» siempre fueron aún el engalanamiento de aquellos racionalistas y calculadores que no quieren que se les tome por lo que único que, pese a todo, pueden ser. De ahí el «interés» de todo cálculo por la historiografía, con cuya ayuda él hace olvidar determinadas cosas, haciendo valer continuamente otras cosas como lo auténticamente «histórico» (historiográfico: aquello del pasado que es digno de mención). La razón por la cual se aplica la historiografía a la historia anterior es el modo como las nociones propias «de la prehistoria» son las que determinan la «imagen» de la «historia».

¿Cómo se puede llevar a un pueblo a que reconozca en el desnorte y en la falta de rumbo y objetivos el «sentido» que hay que asignar a su esencia? ¿Qué tiene que suceder para que esté permitido emprender tal cosa?

65 97

Hölderlin y Nietzsche: la historia de la diferencia de ser.

Ahora nos gusta mencionar a los dos juntos, pero esto solo nos está permitido hacerlo si sabemos qué es lo que los diferencia. ¿Pero desde qué enfoque hay que decidir qué es lo que los diferencia? Desde aquel enfoque que acierta con lo único que nos fuerza a mencionar a uno sin pasar por alto al otro. ¿Y qué es esto? *La historia de la diferencia de ser*, no la historiografía de la metafísica, y ni siquiera la de la «literatura».

La historia de la diferencia de ser: cómo esta diferencia de ser pierde su verdad, que apenas está despuntando y que forma parte de ella (la ἀλήθεια en la φύσις), teniendo que desplazar entonces su «esencia» al primer plano de la *entidad*; cómo esta entidad hace que lo ente se convierta en lo creado y engendrado; cómo lo engendrado por el Dios creador se convierte en lo representado y puesto delante para el hombre instalado como sujeto; cómo el estar representado, en cuanto que la esencia de lo ente (de lo objetual), acrecienta —dándole la supremacía— lo caótico de la diferencia de ser (φύσις – τέχνη), lo cual cada vez se emboza más en sus maquinaciones.

Estos pocos empentones mantienen durante mucho tiempo el campar de la diferencia de ser alejado de su verdad propia, la que surge de ella y que por tanto la obedece. Al ser todavía se lo sigue considerando siempre | en la entidad que una vez fue decretada, y 98
sin embargo, desde aquella primera pérdida de su esencia (con la ἰδέα platónica), el ser se ha convertido en un suplemento (a priori). Desde esta degradación a suplemento —el cual luego se presenta sin embargo como la *condición* de posibilidad (ciertamente que del *objeto*)—, la diferencia de ser se nos deniega en la irradiación del campar de su esencia, sin que esta denegación se la haya intuido en cuanto tal ni se la haya ponderado en su alcance y en sus repercusiones.

Pero entre tanto, por primera vez, y casi como marginalmente, en esta historia de la diferencia de ser se conquistó otra cosa por medio de la lucha: la precariedad que se encierra en la indecisión acerca de la venida y la huida de los dioses, a causa de que alguien único, nombrándolos, les ayudó para que se presentaran en esta indigencia, haciendo cuestionable, por tanto, el conjunto de lo ente en la historia de su diferencia de ser. Quien resistió esta indigencia, es decir, quien la llevó a lo abierto mediante el hundimiento, fue Hölderlin. Su «puesto» en la historia de la diferencia de ser (si es que en general se lo puede llamar así) es un puesto único, y es lo primero que determina la esencia de su poesía, así como que él tuviera que poetizar «al» poeta (concretamente al poeta de la historia venidera de la diferencia de ser).

Pero así como en el primer comienzo de la historia de la diferencia de ser aparece ella misma, ahora la indigencia de su verdad inde-
99 cisa parece haber sido encubierta y olvidada por el | afloramiento de la Modernidad. Solo que, entre tanto, el otro (Nietzsche), bajo múltiples encubrimientos y perturbaciones, encauzó la meditación sobre la historia del «ideal» por un camino hacia el esfuerzo por una última consumación de la metafísica, que debía revertirlo todo y *nada más* que revertirlo. La metafísica pasó a ser el *pen*último paso para la necesidad de volver a hacer cuestionable primero la pregunta por lo ente a partir de la decisión primordial a favor de la diferencia de ser, cuya verdad es lo único que exige la fundamentación y que de este modo discurre la irradiación del campar de la diferencia de ser como un espacio intermedio en el que aquella precariedad de la indecisión puede afianzarse como necesidad de la decisión. Con ello, la historia de la diferencia de ser llega a la transición desde el final de la metafísica hasta el otro comienzo. Solo en la historia de la diferencia de ser se encuentra la razón para mencionar juntos a Hölderlin y a Nietzsche, pero manteniéndolos al mismo tiempo como incomparables entre sí; pues que ambos entablaran una referencia esencial con los griegos, que ambos advirtieran (aunque de manera fundamentalmente distinta) lo «dionisíaco» y lo «apolíneo», que ambos realizaran la crítica a los alemanes, etc.: todas estas cosas no son más que consecuencias diversamente fundamentadas de su destinación en la historia del ser.

Pero cuando esta destinación resulta menos visible es cuando siquiera se intenta interpretar alternativamente a uno por medio del
100 otro, | poniendo así en marcha el negocio y el juego de la comparación historiográfica. La tentación es muy fuerte, porque es sobre todo aquí donde se podrían conseguir abundantes «resultados». Si se nos debiera obsequiar con tales resultados, entonces sería más digno volver a olvidar por un tiempo a Hölderlin y a Nietzsche. Quizá ya se estén encargando de eso. Se han hallado los puntos centrales de la política cultural. A Hölderlin y a Nietzsche se los ha proscrito con buen tiento. Pero, por muy incidental que esto pueda parecer, hay que indicar en qué consiste lo peligroso de este proceso. No es ahí donde hay que buscar dónde se lleva a cabo la represión tácita de ambos (desde luego que con las reverencias pertinentes), sino ahí donde ambos han sido llamados como testigos a favor de los manejos e intrigas de todos los que quieren ir hacia atrás, y donde, por tanto, en realidad se está *abusando* de aquellos.

Pero quizá aquí esta indicación apenas sea capaz de aportar nada, a no ser que solo se piense a largo plazo, el cual se lo toma la historia de la diferencia de ser para someter a una decisión la verdad de la

diferencia de ser, aclarándoles su poder determinante a aquellos que se encuadran en esta historia.

66 101

«El objeto» de la filosofía. Todo el esfuerzo del pensamiento se aplica aquí al planteamiento de aquello que hay que averiguar preguntando. No: el averiguar preguntando no hace otra cosa que este planteamiento, pues con tal planteamiento y mediante él queda definido lo que se está preguntando.

El largo acompañamiento que se le asignó a la filosofía con la «ciencia» ha conducido desde hace tiempo a tomar también para la filosofía un objeto como algo dado, el cual de inmediato se lo trata de trabajar desde diversos aspectos y a cargo de muchos investigadores. Por el contrario, solo es necesaria una cosa: al averiguar con el pensamiento la diferencia de ser preguntando por ella, mostrar cada vez con mayor apremio que la filosofía *carece de objeto*, forzando de este modo una situación en la que lo único que importa es la decisión de si un pensamiento es lo bastante fuerte como para resistir en la falta de objeto, renunciando a todos los apoyos que se ofrecen en forma de un tratamiento y una exigencia aparentemente necesarios de «problemas» particulares, o bien si en la meditación sobre lo que hay que averiguar preguntando solo se ven cosas provisionales y aquello programático que únicamente encuentra su justificación justo en el sistema desarrollado. Pero la única razón de que | ahora 102
—en la larga época de la transición de la metafísica a la historia del ser— solo se necesite la experiencia de qué es lo más digno de ser cuestionado, es que esto más digno de ser cuestionado no por casualidad resulta meramente desconocido y olvidado y malinterpretado, sino que, obedeciendo a su *esencia*, se le sustrae al hombre moderno, y esto justamente cuando, desde una hiperproximidad, lo sobrecapacita en su ser hombre. No acostumbrado a lo inagotable de lo sencillo, y ansioso de una sucesión alternante de lo constantemente nuevo, el hombre moderno no es capaz de experimentar en el hecho de que el pensamiento carezca de objeto aquel elemento conquistador que arrebata al pensante llevándolo al «ser ahí», de modo que este «ser ahí» acontece como lo fervorosamente asumido.

De las exigencias excesivas que lo decididamente inobjetual y lo absolutamente no entitativo le plantean al pensar, casi lo único que sabemos son cosas incidentales. Y lo raro y escaso de la filosofía tiene que tener su motivo en que el hombre, incluso cuando la diferencia de ser lo ha arrastrado *ya una vez* hasta la irradiación de su campar, enseguida busca las orillas | junto a las cuales construye sus 103
artilugios especulativos, que luego encima hace pasar por la corrien-

te misma. Demasiado tiempo —durante la historia de la metafísica desde Platón hasta Nietzsche— fue proscrito el pensar a lo que queda en primer plano, que es un distrito en el cual el pensar mismo (en cuanto que enunciar sobre lo ente que lo representa objetivamente) se ensoberbece convirtiéndose en guía de la definición de lo ente, lo cual sucede también, y justamente ahí donde, yendo más allá de la consideración supuestamente nueva de lo ente, a este se lo eleva a objeto para el sujeto, y donde finalmente el sujeto mismo, como sujeto-objeto finito, se lo encomienda al sujeto absoluto o a la pura indiferencia e identidad en cuanto que fundamento suyo. ¿De dónde debe surgir ahí una disposición para saltar adentro de la irradiación del campar de la propia diferencia de ser, máxime si incluso el pensamiento metafísico ha dejado de resultarle familiar a la mayoría y se ha quedado en mero objeto de la crónica historiográfica acerca de las opiniones y los puntos de vista de la filosofía? Dentro del predominio de este modo de «pensar», todo intento de decir algo sobre la diferencia de ser conduce directamente a un ambiente de malinterpretación, tanto si la confrontación con tales intentos obedece a su voluntad de pensar como si no.

104 Pero hay razones aún más abisales que quizá | nos impiden acceder a la verdad de la diferencia de ser: el lenguaje. No el lenguaje «en sí», el cual no lo hay, pero sí el destino del lenguaje mismo, a causa del cual el lenguaje alcanza una figura y una forma de repercusión con las que ya no apela abordando el tema de la diferencia de ser, a pesar de que esa es la primera y única destinación de su esencia. Entre tanto, el lenguaje se nos ha vuelto usual como una herramienta. Aunque la malinterpretación no llega al extremo de que la palabra deba ser solo reproducción y signo de una representación cognoscitiva de lo dado, incluso aunque —pero al cabo bajo el presupuesto de esta opinión— a la expresión lingüística se le atribuya un valor sentimental, sin embargo, la delimitación esencial del lenguaje y conforme a ella toda doctrina lingüística se quedan atascadas ya en un ámbito que lo desvincula de la referencia original a la diferencia de ser.

67

La mirada esencial que hombres esenciales lanzan a la indigencia de la diferencia de ser en cuanto que necesidad que se tiene del dios ¿volverá a ser lo bastante fuerte como para llegar a vencer a la fuerza demoníaca del cálculo y del acondicionamiento? Solo si la diferencia de ser se brinda al campar del acontecimiento que hace apropiados.

68 105

¿Es *esta* ahora la única *decisión*: o bien destrucción y desorden totales o bien el atenazamiento y aherrojamiento de una coerción completa? ¿Con esta decisión serán definidos aún pueblos como pueblos y se los salvará en cuanto tales? ¿O esta decisión es todavía una que se mantiene *dentro* de la esencia de la historia moderna y que solo decide cómo hay que llevar la Modernidad a su final? ¿Esta decisión no es en consecuencia, pese a todo, *ninguna* decisión, porque no pone la *esencia* de la época en desavenencia con otra, siendo este el único modo como la decisión se puede poner a sí misma por primera vez bajo una luz que alumbre más allá de esa esencia de la época? ¿No es ninguna decisión porque también tiene que dejar indeciso si seguirán repercutiendo en adelante aquellas fuerzas que, peculiarmente mezcladas, definen a Occidente, y encima en su figura moderna: «cristianismo» y «cultura» como cultura cristiana y como cristianismo cultural? ¿Y *por qué* todo esto tiene que permanecer indeciso, y durante cuánto tiempo? ¿Mientras la necesidad de aquella auténtica decisión no pueda hacerse valer desde la indigencia que es superior a ella? Pero esto solamente durará mientras lo ente de esta historia no haya sido empujado al ámbito de conmoción de la diferencia de ser; mientras la diferencia misma de ser se siga rehusando; y mientras este rehusarse no se lo experimente ya como una irradiación esencialísima del campar: como el renunciamiento; | 106
mientras la meditación no llegue a este asunto; y mientras no se convierta en una meditación sobre la decisión; y mientras a través de largas vías no se proporcione los primeros cauces por los cuales el pensar es aplicado y asignado a una disposición para ese empentón de la diferencia de ser que tiene que alcanzar al individuo singular.

¿Pero y si resulta que, al mismo tiempo, la salvación y el aseguramiento de la masificación del hombre progresan hasta el punto de que lo único que se considera ya como objetivo es una «decisión» a ciegas entre las masas?

69

El peligro del pensar. El auténtico peligro no consiste en que se vea ahogado por lo superfluo y tenga que cesar, sino en que se deje desplazar al camino errado de acondicionarse para un contra-acondicionamiento, en que cuente con satisfacer las exigencias del provecho, del efecto inmediato, de la comunidad, de la publicidad y de la comprensibilidad.

¿Cuál es la postura necesaria de los creadores en una época que se dispone a *ante*poner el acondicionamiento de la forma de repercusión a la repercusión misma, a la aclaración de sus objetivos y al

acopio de sus fuerzas? Se toma la pregunta demasiado a la ligera si
107 solo se la refiere a | las situaciones actuales y si se la responde diciendo que todo preguntar y toda meditación están de más. Más bien, el preguntar tiene que ir abriéndole paso ante sí a su historia propia.

La esencia de la historia se define por la verdad de la diferencia de ser y tiene que anteceder a la historia. Solo juzgándolo desde aquí aparece bajo una luz aquella *prioridad todavía oculta* del acondicionamiento y del cálculo sobre lo que hay que acondicionar. Bajo esa luz aparece aquella esencia de las necesidades del tránsito que se anuncia en lo caótico. El abandono extremo de lo ente por parte de la diferencia de ser es, por sí mismo, la seña más próxima (y, no obstante, para lo abandonado la más remota) de la diferencia de ser. El dominio constante pero oscuro de la prioridad del acondicionamiento tenemos que llevarlo primero, como algo digno de ser cuestionado, al radio de alcance de una meditación, máxime teniendo en cuenta que, en su esencia, esta prioridad todavía tiene que transformarse, porque lo que hay que acondicionar, en comparación con el acondicionamiento, a causa de la prioridad pierde peso y sufre menoscabo en su fuerza esencial, de modo que la prioridad se priva a sí misma de todo sentido.

Un indicio de ello se encuentra en la indiferencia ante todo acondicionamiento, pero es una indiferencia que, sin embargo, justamente dicho acondicionamiento admite, es más, una indiferencia que pasa a ser la única manera de admitir algo. ¿Qué es lo que sucede aquí? ¿Y *cómo* debemos mantenernos en este proceso? Cuando lo
108 experimentamos como signo de la | diferencia de ser, ¿no nos está afectando algo necesario? ¿Nos fuerza esta experiencia a unas transformaciones esenciales del hombre, de las que no sabemos a quién le está reservado su realización, pero que hoy ya, sabiendo de ello, podemos empezar a llevar a una *verdad*, buscando los cauces por los que avanzamos hasta una posible salvaguarda de esta verdad?

70

El *destino del hombre*, en todas sus formas de acondicionamiento y en todos sus aprestos y equipamientos, se ha salido tanto a lo maquinativo que una decisión metafísica (es decir, en lo sucesivo una decisión moral y referida a «ideales» y «valores») ya no consigue nada, porque esta decisión ya no puede alcanzar ni recuperar esta esencia del hombre para el ámbito del que ella dispone para decidir.

La esencia moderna del hombre ha entrado en *la* fase de su historia que pone esta esencia tan exclusivamente en manos de lo ente que el abandono de la diferencia de ser comienza a hacer señas a la propia diferencia de ser. Esto es el signo de una transición decisiva. ¿Qué

significa | que ahora el hombre, quien en su calidad de moderno parece haberse puesto a sí mismo en posesión definitiva de sus objetivos y de sus cálculos, quede ya fuera de toda posibilidad de interpretación, cuyo horizonte se está tomando aún de lo que había hasta entonces; que ahora el hombre, cuanto más exclusivamente se aplique al cálculo y al quehacer, sin saberlo ni poder saberlo tanto más se convierte en un extraño en medio de lo ente, donde cree sentirse como en casa; que el hombre persiga un momento histórico en el que se vea acometido por esta extrañeza, la cual entonces o bien le golpea violentamente con su espanto, o bien le expone a la penuria de *ser* el extranjero en la morada de los dioses? Esta alternativa entre dos posibilidades es la decisión acerca de si, en aquel momento histórico, hay preparado un terreno abierto en el cual el hombre puede o no experimentar el extrañamiento y la extrañeza en cuanto tales y entrar en ellas. Esta historia del hombre, que comienza con la transición saliendo de la Modernidad, le lleva por primera vez de propio al ámbito histórico del ser, mientras que hasta ahora él solo ha tomado la diferencia de ser como la funda más externa de lo ente, e incluso como un ente. 109

71 110

Pronto se podría propagar una inhibición —pero no un peligro— para el pensar de la diferencia de ser a causa de que la «tierra», junto con lo que forma parte de ella, se la declara *objeto* de la «filosofía», a causa de que la compenetración que Goethe tenía con la naturaleza se la degrada a código de una erudición filosófica.

Esta manera de penetrar «espiritualmente» la «naturaleza» es más engañosa que toda forma de rudimentaria interpretación «biológica», cuyo apego al cálculo enseguida se evidencia. Pero aquella inhibición casi resulta suscitada por la predominante adicción a las «vivencias», y en aquello que se llama «la vida» encontrará la confirmación y la ratificación inmediatas de su aparente verdad (cf. arriba *Schelling*, pp. 86 ss.). El peligro amenaza a la tierra misma, porque semejante modo de espiritualización suya representa una forma de devastación que no se puede detener inmediatamente de ninguna manera, ya que el campar humano dominante la instala y la fomenta para su propio aseguramiento.

A su vez, históricamente todo esto se anticipa en mucho a lo que Hölderlin llama «la tierra» y que queda ilustrado de forma meramente *historiográfica* cuando lo asociamos con «Gea». La tierra solo puede llegar a ser históricamente, es decir, solo puede llegar a ser portadora del hombre futuro, si previamente el hombre ha sido empujado a la verdad de la *diferencia de ser* y si, saliendo del | discurrir dicha 111
diferencia de ser, el hombre y los dioses han entrado en el sitio de

la lucha por su destinación, siendo esa lucha el único sitio desde el que el mundo destella y desde el que la tierra recupera su oscuridad.

72

Los *pensadores* son discernientes, sobre cuyo *discernir* sopla el viento de *decisiones* que se toman desde muy lejos. Los pensadores son corredores, que con los ojos abiertos corren contra este viento y contra los empentones que en él se ocultan.

Los pensadores diferencian el ser contraponiéndolo a lo ente, volviéndose primero ellos mismos, a partir del campar de la diferencia de ser, los decididos (cf. pp. 94 s.).

Pero los pensadores solo distinguen la diferencia de ser contraponiéndola a lo ente si la diferencia de ser, en cuanto que acontecimiento que hace apropiado, ha separado a los dioses contraponiéndolos a los hombres, volviéndose ella misma la escisión de esta separación. Solo así es como la diferencia de ser puede hacer a los pensadores apropiados para ser discernientes decididos, reteniendo el pensar mismo, en cuanto que pensar sobre *su* campar, en la más propia irradiación de su esencia, y asegurándole a la filosofía su origen incondicional en lo más digno de ser cuestionado. Pero la distinción, tomándola en todo su vacío y amplitud, es también oscuridad y abisalidad: aquella oscuridad que se esparce y aquella abisali-
112 dad que se abre entre ser y | ente. Y la escisión que se exige de la decisión es un empentón esencial de la diferencia misma de ser, tan pronto como ha llegado a la verdad de la irradiación de su esencia como acontecimiento que hace apropiado. La distinción de ser y ente se percibe como un hallazgo. Y sin embargo:

Lo *único* sobre lo cual el pensar futuro tiene que pensar yendo más allá es que la diferencia de ser, contra toda apariencia opuesta, previamente no tiene nada que ver con lo «ente»; que lo ente hay que comprenderlo en la plena irradiación de su verdad, y que en todo momento se lo tiene que convertir en ese saltar separándose en que consiste toda pregunta; que nunca podemos ejercitarnos lo suficiente en esta extrañeza; pero que tampoco a nadie le está permitido desembarazarse del lúdico dominio de los más empinados senderos del concepto ni del rigor de las palabras más sencillas, para que lo chocante sea capaz de seguir siendo lo chocante en la más pura figura de lo simple; pero que el dominio del manejo de las armas procede de la lucha misma, y que previamente tiene que haber sido definido por el ánimo de combate también en forma de configurar las armas, y no solo en forma de manejarlas: pregunta, concepto, palabra y silenciamiento.

Por eso, cuando la técnica de pensar no es más que una técnica que uno se ha aprendido historiográficamente, y cuando ante toda

historia lo único que queda siempre es la historiografía, entonces incluso su más diestro | «dominio» lo único que aporta es el entumecimiento propio de la arrogante ceguera de esa erudición en la filosofía que siempre recurre lo primero de todo a lo «ente» y a los «hechos». 113

73

Configuración por medio del pensamiento:

1) La exposición ordenada de lo mencionado.
2) Abrir el camino para una pregunta.
3) El movimiento de un empentón de la diferencia de ser.

Lo tercero incluye en sí a los dos anteriores, transformados de forma correspondiente, pero nunca se lo puede alcanzar con lo primero y lo segundo ni menos aún reemplazar por ellos. Toda filosofía erudita se mueve en lo primero, y toma también el preguntar en la forma científica de los «problemas». Lo segundo ya queda definido por una intuición de lo tercero, y siendo una transición viene a quedarse en lo más extremo que alcanzamos; quizá, a causa de que la necesidad que hay de eso segundo carece de una auténtica fuerza para configurarse a sí misma, tenga que refugiarse en lo primero, aunque esta vía de escape tiene que asumir muchos malentendidos. (Cf. *Ser y tiempo*[12]). Lo tercero, por el contrario, podría entrar en la vecindad de la «poesía», aunque se distingue fundamentalmente de ella. Pero esta diferencia fundamental por el momento solo se evidencia a escasos ojos, y apenas se la puede desenmarañar. El pensamiento de Nietzsche se mantiene en esta confusión, que al comienzo | es insuperable y que a quien menos visible le resulta es al propio 114
pensador, pero esta confusión sigue siendo para *él* la fuerza de su crear. Pero cuando los intérpretes convierten la noción del «filósofo poeta» en máxima y guía para su interpretación, entonces están renunciando con ello de antemano a todo esfuerzo para comprender. Mientras no veamos o siquiera intuyamos con suficiente claridad estas diferencias en la configuración a cargo del pensamiento, tampoco arrebataremos la historia del pensamiento occidental a la adicción historiográfica a la explicación, la cual, ciertamente, ha vuelto ya la mayoría de las cosas tan manejables para el conocer y la valoración a cargo del conocimiento, que ya no llega a repercutir de ningún modo una meditación histórica que traslade al ámbito de los empentones de la historia del ser; pues al fin y al cabo, si le va «bien», como mucho quedará consignada como una interpretación *historio-*

12. [M. Heidegger, *Ser y tiempo* (GA 2, 1977), trad., prólogo y notas de J. E. Rivera C., Trotta, Madrid, ³2012].

gráfica novedosa, y este reconocimiento un tanto forzado será su condenación definitiva. Pero resulta que las diferencias en la configuración a cargo del pensamiento son, ellas mismas, lo que menos debe tomarse como objeto de una «tipología» de «tipos de pensamiento». La meditación sobre ellas solo puede surgir de una intuición de la diferencia de ser que ya sea poderosa ella misma, y tal intuición es la única que puede templarla del todo. Todo se decide en función de si la filosofía se eleva a sí misma a su esencia y a su campar, y de si encuentra a los pocos que por momentos estén a la
115 altura de este proceso y que ya no requieran de la | opinión pública.

74

Claridad. La claridad de lo explicable, de lo indubitable, de lo que resulta de evitar la contradicción, no es en su esencia ninguna claridad, pues esta solo puede alumbrar ahí donde la oscuridad está y donde fuerza como fundamento del pensar, es decir, donde la oscuridad no desaparece con la claridad, sino que se despliega.

75

«*Compenetración con la naturaleza*». Por todas partes, por diversas vías, con una perseverancia alternante, al hombre actual se le exige lo «real», o algunos le tratan de hacer sentir esto real o le persuaden de ello. Esta *exigencia podría* ser indicativa de un proceso en cuya superficie se sigue moviendo el hombre actual, sin darse cuenta de que el nivel de la vía que él recorre es la superficie de algo distinto. *Podría* ser esto lo que sucede, pero todo lo demás sugiere que *no* es así. Sobre todo sigue siendo confuso qué se supone que es la realidad de lo «real», si y cómo se ofrece como escala de medida. Al fin y al cabo, lo que se busca bajo este nombre tiene que venir a ser lo contrario de aquello que uno rehúye por ser irreal. Y a su vez hay que preguntar si lo «irreal» no se lo valorará así porque nada se ha decidido aún sobre la realidad.

116 Pero así es como podría ser una perplejidad, no percibida en cuanto tal, lo que impera en ambos sentidos: no se sabe qué es lo que se rehúye y se deja indeciso qué es lo que se anda buscando. *Este* no saber, no la mera *no* posesión de algo real que en cierta manera esté presente por sí mismo, sino ese «no querer saber» y ese «no poder saber» la realidad de lo real que se mueven en un fondo más profundo serían entonces el acicate secreto que espolea impulsando aquel rehuir y exigir y que plantea una proximidad a la realidad como objetivo de la búsqueda y como condición de la «vida». Pero aquel «no poder saber» y aquel «no querer saber» la realidad tendrían que tener ellos mismos su motivo en una «no posesión» de la verdad de

la diferencia de ser. Y esta «no posesión» podría acabar engendrando ya esa consecuencia de la propia diferencia de ser consistente en que ella se sustrae a lo ente y que, bajo la apariencia de este nombrar y mentar, encomienda lo ente a sí misma. Pero la exigencia de lo «real» no sería acaso entonces el empeño por contrarrestar a sabiendas este abandono del ser, sino el ajetreo por incrementar y consolidar sin darse cuenta aquella apariencia ya dominante de lo «ente» y el hecho de que el hombre puede llegar a obtener posesión de eso «ente». Pero la «prueba» más simple de que esto es *así*, de que por tanto la exigencia de «proximidad a la vida» y de «proximidad a la realidad» representan lo contrario de aquello por lo que se hacen pasar, de que aquí no solo se está llevando a cabo en general un *eludir* la diferencia de ser, | sino que ese *eludir* se lo acondiciona y se lo practica de propio: 117
la «prueba» más simple de todo eso está hoy preparada en todas partes y en todo momento para que la percibamos. Pero que *no* se la perciba y que no se la pueda percibir también son cosas que forman parte de aquello que hay que demostrar. ¿Y qué es eso que hay que demostrar? Que se elude preguntar, y que la cuestionabilidad y la dignidad de ser cuestionado son cosas que uno abomina como si fueran un daño y una amenaza, y que por eso se las falsea de inmediato convirtiéndolas en inseguridad, adicción a dudar, debilidad y cobardía, para mantener *aún* más imperturbado en su prestigio y en el «poder» aquel eludir la diferencia de ser —ciertamente que sin saberlo ni intuirlo— bajo la apariencia de proximidad a lo ente.

¿Pero cómo? ¿No se perciben por todas partes las necesidades de aclaración y de responder preguntas, no se propaga en todas partes por los gentíos una inseguridad inconfesada o confesada? ¿Y se supone que eso tiene que ser un eludir preguntas y un eludir lo digno de ser cuestionado? En efecto, pues al fin y al cabo eso no es más que un tratar de pillar algo de lo incuestionado. Que este tratar de pillar no llegue a hacerse con *nada* no lo convierte ya en un apasionamiento por lo digno de ser cuestionado ni en una indigencia de ello, por cuanto que lo digno de ser cuestionado es ese campar de la diferencia de ser que solo impera más allá de la diferencia entre aplacamiento y desasosiego. Aquel «tratar de pillar» que todavía se las arregla para esconderse bajo el ropaje de los «intereses» «intelectuales» siempre deja aún lo digno de ser cuestionado del lado de aquello que hay que negar. Y lo que para esta exigencia de lo real se considera una confirmación | anticipada de su posibilidad y de su 118
legitimidad, es justamente la opinión de que lo «real» (y sobre todo su realidad) se lo puede encontrar y abordar en algún momento y de algún modo, y de que, en cierta manera, para eso solo hace falta desviar las carreteras que había hasta ahora para la práctica usual de

aquello que se considera que es la «vida». Un desvío así —que, sin embargo, solo puede quedarse en cambio de carretera— es la exigencia y el cultivo de la «compenetración con la naturaleza». Y en el radio de alcance de su horizonte, tales exigencias tienen incluso sus «cosas buenas», lo cual convierte todo reparo hacia ello en una desintegración malevolente: *tan* segura de sí misma como *parece* estar esta práctica de asegurar la «proximidad a la vida», así de lejos *está* de toda meditación, de modo que, al menor asomo de reparo, se activa «forzosamente» la condenación de todo reparo.

Y sin embargo, ¿qué sucede con esta «compenetración con la naturaleza» y con su implantación? El bosque y el arroyo, la montaña y el prado, el aire y el cielo, el mar y la isla, el hombre los toma ahora como ocasión para distraerse y como medicina tranquilizante, como objetos de su actividad de descanso, la cual tiene sus formas de práctica fijas y sus organismos fijos a los que se recurre. Como mucho, el hombre toma lo mencionado como «paisaje» del cual él se entera durante la breve estancia o durante el apresurado trayecto, y que quizá almacena en su memoria como material para un entrete-
119 nimiento | futuro. Recientemente, el hombre se echa además encima de los paisajes con su curiosidad por la historiografía, lo etnológico y lo prehistórico y con su adicción a comparar, y se piensa que con eso es superior a aquel mero disfrute de la naturaleza. Mezclando ambas cosas, se produce la figuración de que, a partir de ahora, gracias a esta capacidad —acaso todavía sin par [?]— de disfrutar y gracias a los conocimientos historiográficos, se forma parte de los arraigados y se está colaborando para suscitar arraigo.

Este disfrute de la naturaleza y la curiosidad por el paisaje ya no se encomiendan más al costoso esfuerzo de los individuos sueltos, sino que la accesibilidad de la «naturaleza» se la ha organizado empresarialmente (esta organización misma es ya un ramo comercial en el que participan ya aquellos que, en realidad, deberían ser aún «objetos» de esta alegría por la «naturaleza»: los campesinos y las granjas, si es que todavía se los puede llamar así).

La capacidad de vivenciar este disfrute de la naturaleza, es decir, el verdadero aprovechamiento de las ocasiones que se ofrecen, se la cultiva y se la fomenta por medio de un mundo literario correspondiente, y al cabo esto aún se lo «fundamenta» «teóricamente» y en términos de «cosmovisión» con una teoría de la «tierra» y de la «naturaleza». Como escala de medida para este *mundillo de la naturaleza* se toma entonces el carácter urbano, que con sus formas de funcionamiento y sus lugares de diversión no solo prosigue en paralelo, sino que al mismo tiempo se acondiciona dentro de la «naturaleza», de modo que, temporalmente, las posibilidades de disfrute quizá se

hagan incrementar mutuamente y al mismo tiempo se mezclen. Esta asimilación del mundillo natural se la facilita convirtiéndose la naturaleza misma en paisaje, | y el paisaje a su vez en el «objeto de una 120
transacción». Los pueblos ya no son asentamientos campesinos, sino ciudades con funcionamiento agrario, las cuales exigen las correspondientes integraciones en la vida colectiva: la «granja» más apartada ya se la ha destruido *desde dentro* con la radio y el periódico. Pero esta destrucción se la vuelve a solapar por cuanto que, ahora, los «campesinos» vuelven a asumir antiguas usanzas en la «vestimenta», en los «juegos», etc. —usanzas que han sido introducidas sin embargo por urbícolas «compenetrados con la naturaleza»—, y las practican a su vez como si eso fuera un mundillo natural, exhibiéndolas a los demás —a los que vienen de fuera— cuando estos se lo encargan. Con todo esto se desarrolla incluso mucho «gusto», es decir, que con gran habilidad se dejan preparadas antigüedades como cosas disponibles y que además funcionan. Uno incluso recibe una «alegría» y se queda satisfecho, unos y otros se conocen, los paisajes entran en un tráfico de intercambio y todo queda dispuesto para las mezclas y las dosificaciones que se quieran de este mundillo natural.

¿Quién intuye el desarraigo de los últimos y escasísimos brotes naturales que aún quedaban? ¿Quién *quiere* siquiera presagiar que aquí está sucediendo algo que se lo malinterpretaría por completo si se lo quisiera lamentar echando cuentas al constatarlo como mera pérdida de los «buenos viejos tiempos»? Lo terrible de este mundillo natural, que externamente resulta deleitante, solo se lo comprende si,
| prescindiendo de toda sensiblería, nos remontamos con el pensa- 121
miento hasta aquel proceso del abandono del ser por parte de lo ente, un proceso que despliega su despotismo con lo gigantesco y lo desconsiderado que tiene el avance del cálculo y del funcionamiento. Esto es lo real que nadie ve ni quiere ver, porque estos progresistas de los nuevos tiempos, en el fondo, están apegados del modo más pertinaz a lo antiguo malinterpretado, siendo en realidad los verdaderos «románticos». *Quien, como hacen ellos, toma la historia historiográficamente y solo así tampoco es capaz de llegar a experimentar lo «real» en el presente propio, y aquí menos que en ninguna otra parte.*

Pero, al fin y al cabo, no se trata en modo alguno de una constatación correcta o incorrecta de lo real, sino únicamente de la fervorosa estancia del hombre en el ser, la única desde la cual se toman las *decisiones*, las cuales desplazan al hombre al abismo de la libertad y le ponen un ámbito abierto entre los dioses y la nada: un ámbito abierto en el que vuelve a alcanzar su esencia y su campar aquello que se llama «naturaleza» y que solo conserva la autenticidad de su esencia y su campar desde la incardinación en un mundo.

Pero *esto*: que la diferencia de ser se acuerde a su vez del hombre, que el hombre mismo, atravesando la indigencia de la diferencia de ser, vuelva a ser alguien a quien se necesita (a quien afecta la indigencia y a quien la indigencia recurre), *esto* no se puede efectuar ni organizar desde el hombre. Que el «ser ahí» sea hecho apropiado partiendo de la
122 | necesidad del dios tan solo es posible a través de grandes derrocamientos. Pero estos derrocamientos no suceden dentro de lo ente [como meras «revoluciones» (cf. pp. 69 ss.)]. Ni siquiera un acontecimiento como la «guerra mundial» fue capaz de nada, a pesar de los «infiernos» a los que el hombre fue arrastrado en dicha guerra, a pesar de los sacrificios y las sublevaciones, que casi siempre se realizaron silenciándolos. Si pensamos más allá hasta el derrocamiento de la esencia del hombre, la guerra mundial no fue capaz de nada. Al contrario: la guerra mundial fue una escuela preparatoria para disponer los equipamientos y los aprestos del hombre que se instala a sí mismo de forma aún más decidida, aún más completa, aún más manejable, ajustándolos en función del autoaseguramiento del actual estado de su esencia y su campar. ¿Serán jamás capaces semejantes acontecimientos —aunque sean aún más crueles y destructivos— de ocasionar alguna vez un derrocamiento de la esencia del hombre? No. Tiene que acontecer algo que afecte esencialmente al hombre, y que vuelva a convertirlo de nuevo en un ser tal que pueda saber que tiene que *arriesgarse a su esencia y a su campar*, y que no debe empecinarse cuando la diferencia de ser deba incluirlo en la abisalidad del ámbito donde campa su esencia. Pero mientras el hombre se limite a ir moviéndose en lo ente, ensoberbeciéndose y actuando como su centro, jamás llegará al espacio del posible arriesgarse, porque este espacio solamente se abre con la *distinción entre el ser y lo ente*.

123

76

Antropología. Una época en la que no solo la noción del hombre, sino la de lo ente en su conjunto se ha hecho antropológica en el sentido que tiene esta palabra, tiene que haber humanizado al hombre de un modo peculiar. ¿Qué significa humanizar al hombre? Tomarlo *tal como* el opinar común toma todo aquello que considera que es: como algo dado y presente en lo cual también hay dadas, entre otras cosas, propiedades espirituales, de modo que, caso de que no las haya, se las puede producir no obstante en todo momento. Con ello, al hombre se le mete por la fuerza en un modo de su representar, que es el que mejor le permite eludir su esencia e incorporarse simplemente al resto de los entes, pero pese a todo como su centro de referencia. Pero en el fondo, esta humanización del hombre no significa más que una cosa: el hombre es sustraído de

la referencia al ser. Diciéndolo superficialmente: si el hombre tiene un objetivo o no, eso no es una pregunta posible, pues él mismo, en alguna forma de su ser masificado o ser especial, es el objetivo.

Esta hominización del hombre se tiende como una espesa niebla sobre el «hombre». Pero como en ello el hombre dispone de todo (cultura, etc.), e incluso de una forma tan completa y tan rápida como nunca antes, sobre todo en este «mundo» jamás puede | sobre- 124
venirle al hombre nada que sea capaz de derribarlo. Este hombre humanizado puede asimilarse cualquier cosa transformándola en sí mismo. ¿Queda aquí aún alguna posibilidad de cambio? Partiendo del hombre, jamás. La diferencia de ser tiene que haber tomado impulso para dar un golpe. Mucho tiene que atravesar por una aniquilación. Las «evoluciones» y los «desarrollos» de las situaciones actuales no son más que formas especiales de movimiento *dentro* de la hominización. Incluso aunque se renunciara a la «antropología» y se hallara otra autointerpretación, ni siquiera entonces se podría modificar la situación esencial del hombre. Incluso aunque algunos pueblos sueltos recordaran su pasado, y a partir de él calcularan sus nuevos «ideales», también este camino historiográfico no sería más que una nueva forma como las decisiones se escamotean y como las preparaciones para ellas se postergan.

Pero aunque esta hominización del hombre le hace rodar hasta la seguridad que tiene en sí mismo, sin embargo, al mismo tiempo empuja a esta cosa humana tan segura de sí misma hasta los bordes de los abismos en los que, caso de que él pudiera despertar por sí mismo, jamás sería capaz de orientarse. El hombre no sería capaz de saber ni siquiera la nada, aquella oculta resonancia y reminiscencia de la diferencia de ser, e incluso se vería privado de su nulidad.

77 125

Todas las «luchas» por doctrinas y máximas, todas las «luchas» en nombre de una «dogmática» «religiosa» o «política», podrán ser inevitables como tránsito, pero no *son* luchas, porque carecen de la libertad en virtud de la cual crecen en la confrontación con el adversario. La falta de libertad afecta tanto a lo esencial que semejantes «combatientes» ni siquiera se escogen a los adversarios, siendo este el modo como podrían ponerse en cuestión a sí mismos. Ese proverbio que dice que la libertad surge de la necesidad se emplea mal ahora, cuando falta la necesidad porque falta la auténtica indigencia, pero también cuando tanto más sin trabas se implanta el arbitrio que calcula con vistas a objetivos.

(Cf. p. 56).

[ÍNDICE DE NOMBRES Y NOCIONES]

REFLEXIONES VIII

a Lo ente: la soledad de la diferencia de ser que anda extraviada en lo que está dado públicamente.

Lo dado: lo que está disponible para la producción que saca afuera y para la representación que pone delante, lo que está avistado en tal disponer y lo que únicamente se admite en este campo visual. El mantenimiento fijo de este tipo de ente se desarrolla hasta convertirse en un acondicionamiento. De tal acondicionamiento surge el aseguramiento de la esfera pública, que extiende una protección invisible sobre lo dado y asume el imperar de la *apariencia* de un ser. La «naturaleza» y la «historia» se las incluye en este radio de alcance de lo ente y únicamente se las ve ya dentro de lo ente, es decir, solo ahí se las explica y se las vuelve manejables para la mano pública del acondicionamiento calculador. Todo lo que rebasa lo que hay dado y que resulta explicable en un primer momento nunca es más que la sublimación de lo explicable. Todo intento de hacerse con el ser partiendo de la esfera pública de lo dado solo alcanza en cada caso hasta una sublimación. Cuanto más estimulantes y arrebatadores sean los medios de esa sublimación, tanto más definitivo será el cierre de todos los senderos que conducen a lo primordial. Todo intento por sublimar recae en lo que había hasta entonces. Únicamente algo primordial decide un futuro del hombre y le dirige hacia los puentes que conducen a asumir una esencia y un campar distintos.

1 b

Cuando los dioses, viniendo de lejos hasta el hombre, de camino vuelvan a pasar por el largo puente, entonces a los muchos que todo lo ansían y que nada echan de menos, para cegarlos con lo que meramente es ente, hay que ponerles primero una venda sobre los ojos a modo de seguridad, para que la curiosidad del querer vivenciar no bloquee el puente y no desbarate aquella venida. Por eso el sapiente no puede quejarse del alboroto que arman los ciegos y quienes carecen de precariedades, ni debe reprenderlo: casi tiene incluso que mandar un saludo a la época del cálculo de sus menesterosidades amaestradas, pues va dirigido a lo incalculable e impredecible, a la oscura seña de un dios que escinde y que quizá —no lo sabemos— proclama a los últimos.

La *decisión* de los venideros, con la que pasan a ser o bien los futuros o bien los actualmente pasados: ¿formas parte de los proclamadores de lo meramente ente, o *eres* un silenciador de la diferencia de ser? (Cf. p. 39).

2 c

A aquellos que, afectados por el abandono del ser por parte de lo meramente ente, tienen que realizar la transición a una época totalmente distinta, hay que prepararles un auténtico saber de la esencia de la *historia*, un saber que consiste en la fervorosa estancia en ella. Pues esta transición solo se la comprende desde el saber supremo, porque ese saber supremo primero tiene que quebrantar el poder de la *historiografía* —que es el calcular representante—, y para ello tiene que haberla reconocido previamente *en cuanto que* tal poder de perturbación. Pero a semejante transición sapiente le queda todavía bastante de lo que no puede llegar a saberse, es más, no hay otra preparación para la verdad de lo oculto que tal transición sapiente.

Quien ha barruntado la esencia de la historia —aquel hacer apropiado al hombre para existir que procede de la diferencia de ser en cuanto que acontecimiento— sabe con bastante claridad que toda «filosofía de la historia», siendo una consecuencia de la «metafísica», solo está al servicio de la «historiografía» y se limita a dar a conocer la historia, incluso con arreglo a «leyes», niveles y «tipos».

Pero para eso tenemos que saber la esencia de la historia, para poder preservar la verdad de que eso que en realidad «sucede de forma puramente histórica» siempre tendrá que seguir siendo lo más oculto.

1 3

La frialdad de la osadía del pensar, la noche del extravío en que consiste preguntar, le brindan al *fuego de la diferencia de ser* el puro restallido de la colisión contra la que su flagrancia y su luz llamean sobrepasándola con sus llamas. La frialdad y la noche son las urnas ocultas en las que lo sencillo se conserva intocable. Pero demasiado a gusto y demasiado a menudo nos protegemos del frío y de la noche. Aún los toleramos como negaciones del calor y del día, pues pensamos desde la complacencia de la cotidianidad. Y si esto debe permanecer tan imperiosamente es porque nos parece que en lo «ente», en lo «real» que la cotidianidad tiene para ofrecernos, también hemos encontrado ya el ser.

Pero ese error de apreciación bajo la figura duplicada de rechazar aquello que niega nos priva también de la posesión de la flagrancia y de la luz. Por eso escogemos primero lo turbio y lo tibio, convirtiéndolos en centro de aquel ser aparente con el que luego calculamos en función de las oposiciones entre lo luminoso y lo oscuro, entre lo caliente y lo frío. Todavía sabemos poco acerca de que los ámbitos de réplica resultan decisivos para las oposiciones. Por eso también nos resulta tan fácil el juego con las «antítesis», que nosotros conside-
2 ramos una expresión | de intelecciones. Y sin embargo el modo más
tenaz de burlar las «antítesis» es dejando indecisos sus ámbitos de réplica. ¿Pero cómo se deciden estos?

Tenemos que preguntar remontándonos hasta la distinción entre la diferencia de ser y lo ente, para hallar ahí un punto de apoyo para la meditación. Pero esta distinción no es ninguna oposición ni ninguna antítesis. Si esta distinción, junto con lo que la fundamenta, es originalmente lo inicial que hay al comienzo, entonces la oposición nunca es algo primero. Entonces el frío y la noche no niegan. Pero ni siquiera un afirmar —que se les atribuyera— sería capaz de acertar a expresar el prodigio de que ellos salvaguardan lo sencillo en su primera decisión. Ambos, el frío y la noche, junto con sus opuestos, los referimos a nuestros órganos sensoriales, y nos parece que haciendo eso hemos explicado algo. Pero este prejuicio no es más que la consecuencia no comprendida de un prejuicio mucho más original, el cual se sitúa tan al comienzo que eso nos prohíbe ya llamarlo un «prejuicio», es decir, algo anterior al juicio: esta opinión previa más original es la adicción a explicar el ser por medio de lo ente, privando de este modo —en un primer momento y durante mucho tiempo— del ser al saber inquiriente. Pero la noche forma parte de la diferencia de ser, y no es acaso una mera «imagen» suya, una representación sensible de algo imperceptible: ¿cómo ha de
3 representar la noche sensiblemente algo | si ella no es nada percep-

tible, ni por tanto tampoco nada imperceptible, es más, si no es nada objetivo ni representable, si no es ningún ente, sino una irradiación del campar de la diferencia de ser? Lo que cotidianamente llamamos así y por una vieja tradición conocemos aún como un resto de apego al ser nunca es lo primero, sino algo desgastado que ahora empleamos para interpretar lo oscuro. Pero esta indicación de la «noche» solo deja intuir a grandes rasgos hasta qué punto nuestro lenguaje, en cuanto que lenguaje —y no solo en sus medios de «expresión» considerados por separado—, se le ha vuelto extraño a la diferencia de ser, es más, se le tuvo que volver extraño, porque quizá ya las primeras palabras, *históricamente* esenciales, no fueron capaces de resistir en el poder de la diferencia de ser que había que decir, y por eso se evadieron a lo ente.

Todavía no sabemos nada de la incardinación esencial de la diferencia de ser y del lenguaje. Al fin y al cabo, la gramática y la filosofía del lenguaje son ya, ellas mismas, consecuencias del derrocamiento de la diferencia de ser a cargo de lo ente. ¿Pero cuándo comprenderemos que la filosofía del lenguaje representa un absurdo, y cuándo sabremos que la filosofía misma solo es capaz de resurgir desde un cambio esencial completo, o mejor dicho, desde el hallazgo esencial del lenguaje? Y un encauzamiento precario y muy provisional de este hallazgo esencial del lenguaje | es el esmero del 4
decir en todo intento de «pensar». Pues aquí el lenguaje nunca es primero «expresión» ni «medio de formulación» de un pensamiento, sino el encaje original del pensar y lo pensado mismos, un encaje del que el uso meramente instrumental del lenguaje extrae luego «el pensamiento», que justamente no es entonces más que un «pensamiento», al cual hay que agregar una «realidad» para que «cuente» aún en el mundo del calcular y del vivenciar. Las más devastadoras destrucciones de la tierra, que ahora consignan sus frenéticos progresos, no son más que algo incidental en comparación con aquel proceso invisible e inaudible —e imperceptible para todo sentido que se le quiera dar a la «vivencia»— del completo desarraigo del lenguaje.

En la proliferación de los discursos y en la difusión del periodismo, y este último a su vez en forma de la radio, este proceso no encuentra acaso sus causas, sino solo unas consecuencias muy remotas y ya difuminadas de su masificación última en lo gigantesco de su completo enmascaramiento.

Por eso, «hoy» —en estos siglos— el pensar carece de poder. Mejor dicho: el poder del pensar, caso de que tal cosa se arriesgara y se arriesgue, no encuentra resistencia ni colisión. Pues lo incuestionado y la época de la completa incuestionabilidad nunca pueden aportar una resistencia | contra lo más digno de ser cuestionado. El 5

ámbito más próximo de resistencia no es más que la cuestionabilidad de todo ente, para la que la época no puede tener ningún coraje, porque para eso tendría que ponerse a sí misma en la situación de tener que decidir, lo cual resulta ya bastante adverso a todo lo que sea «doctrinario» y maquinacional. El pensar de la diferencia de ser podría irritarse con lo ente y podría llegar a hacerse oír. ¿Pero y si resulta que lo ente se ha convertido en lo que ni siquiera llega a ser, y que en esto todo llega a resultar comprensible? ¿Qué pinta aquí el fuego de la diferencia de ser? Tampoco ella pinta nada aquí, sino solo *ahí* donde el hombre parte para poder retornar hasta las sencillas decisiones de las que lo ente surge como salvaguarda de la diferencia de ser. Este «ahí» perfila otro comienzo de la historia, el cual vendrá, suponiendo que la incipiente carencia de historia del hombre historiográfico no introduzca por completo el final del hombre, y que, de modo consiguiente, como época carente de historia, no solo tenga que agradecerse a sí misma este proceso, sino que en general lo haga inaccesible e inasible.

Contra este proceso, y para vencerlo, toda «revolución» resulta no solo demasiado débil, sino básicamente inadecuada. Pero *contra* este proceso se alza como voluntad de transición el pensar de la di-
6 ferencia de ser, el cual previamente tiene que saber esto: que | únicamente la diferencia misma de ser, en la irradiación del campar de su esencia, es capaz de lanzar un pensar así a un esbozo, y que para eso no sirve ninguna planificación ni ningún cálculo, ni tampoco ninguna «voluntad». Lo máximo de lo que es capaz aquí el hombre moderno es solo no ofrecer resistencia. Sin embargo, para eso se necesita ya una perseverancia en la meditación sobre lo único necesario que representa el preguntar: una perseverancia que no se puede medir con ningún número gigantesco del actual «consumo de energía», porque procede de otra voluntad esencial del ser humano, y eso significa que de otra verdad de la diferencia de ser.

Esta verdad distinta que es propia de la diferencia de ser exige aquella osadía del pensar y aquel extravío del preguntar que han dejado tras de sí todas las dudas, porque de la esencia oculta del hombre saben esto: el hombre es el arrojado a la verdad de la diferencia de ser, y de este modo el encomendado a la posibilidad del esbozo de aquella verdad; pero habiendo sido arrojado así, él es un ente, y *porque* lo es, queda excluido de la pura estancia fervorosa en la diferencia de ser, por cuanto que esta diferencia de ser es el *ámbito intermedio* de aquella contrarréplica única donde los dioses y el hombre se encuentran y se enfrentan. Por eso surge la posibilidad de lo osado y del extravío: porque el hombre es aquel ente que, a causa de ser tal, está en la verdad de la diferencia de ser, y sin embargo

nunca | es capaz de ser la diferencia misma de ser. Por eso, en esos 7
raros momentos de la historia que —desde la irradiación del campar de la diferencia de ser— fuerzan a una mudanza esencial del hombre que le lleva más originalmente al extravío —y por tanto a la cercanía de la verdad de la diferencia de ser—, hay que *arriesgarlo todo* en el pensar: no ya el conjunto de lo ente ni su fundamento entitativo, sino la unicidad de la diferencia de ser y el hecho de que la diferencia de ser *es*. Pero el hombre, tomándolo en aquella originalidad, es el único ente que, habiendo sido encomendado a la diferencia de ser, al mismo tiempo le queda sustraído a ella, y que desde esta posición intermedia puede hallar lo único de esa fundamentación de la verdad de la diferencia de ser que nosotros llamamos el «*ser ahí*».

Solo quien está inseparablemente apegado a los grandes riesgos del preguntar puede llegar a ser fundador de la verdad de la diferencia de ser. Solo esos son capaces de ver lo que ahora es *histórico*: algo completamente distinto a lo que hoy y mañana se constata historiográficamente.

4

Lo que está sucediendo ahora es el *final* de la historia del gran comienzo del hombre occidental, en cuyo comienzo al hombre se le dio la vocación para la custodia de la diferencia de ser, para que de inmediato esta vocación se transformara en una pretensión y una exigencia de representación de lo ente en lo caótico de sus maquinaciones.

Sin embargo, el final de este primer comienzo no es ningún ce- 8
sar, sino un comenzar propio, pero que queda sustraído y privado de sí mismo en su verdad, porque tiene que dejarlo todo preparado en forma de una mera superficie. Pues el hombre actual, tal como se conoce a sí mismo (como sujeto), solo puede hallarse confirmado desde la instalación de la superficie y desde la danza sobre ella. Pero él necesita confirmación, porque hace ya tiempo que abandonó el riesgo que representa la diferencia de ser, confiando en el cultivo, el disciplinamiento y el cálculo a partir de lo dado. Por eso, lo que ahora está sucediendo como este final les queda denegado saberlo en primer lugar y para siempre justamente a aquellos que han sido escogidos para comenzar este final en sus formas más finales y finitas (es decir, en las formas de lo gigantesco), y para hacer pasar como «*la*» historia lo que en realidad es lo carente de historia bajo la máscara de lo historiográfico. Desde aquí no hay ninguna transición al otro comienzo. La transición tiene que percibir lo carente de historia como la anodina escoria máximamente superficial de una historia que permanece oculta, para que, saliéndose muy afuera y anticipándose mucho al preguntar, salve al hombre llevándole a la historia.

En lo carente de historia, aquello que solo dentro de tal carencia va junto se junta también del mejor modo en la unidad de la completa mezcla: el aparente construir y renovar y la completa destrucción son, ambas cosas, lo mismo, lo procaz y lo infundado, lo que se ha degradado a mero ente y lo que se ha enajenado de la
9 diferencia de ser. Tan pronto como lo | carente de historia se ha «impuesto», comienza el frenesí del «historicismo». Lo procaz e infundado, en las figuras más dispares y opuestas, sin reconocerse a sí mismo como igualmente caótico, cae en la más extrema animadversión y adicción a destruir.

Y quizá en esta «lucha» —en la que se lucha por la falta de rumbo y por la desorientación por excelencia, y que por tanto no puede ser más que una caricatura del «combate»— lo que «triunfe» sea la mayor procacidad, que sin vincularse con nada lo pone todo a su servicio (el judaísmo). Pero el auténtico triunfo, el triunfo de la historia sobre lo carente de historia, solo se consigue luchando ahí donde lo procaz e infundado se excluye a sí mismo porque no se arriesga a la diferencia de ser, sino que siempre se limita a contar con lo ente y a poner sus cálculos como lo real.

5

Una de las figuras más ocultas de lo *gigantesco*, y quizá la más antigua, es la tenaz habilidad a la hora de calcular y desplazar y mezclarlo todo de forma confusa, con lo cual se fundamenta esa falta de mundo que es propia del judaísmo.

6

A la «cotidianidad» y al «uno impersonal» todavía les resulta inminente la conmutación a lo gigantesco. La «inautenticidad» del «ser ahí» todavía se mueve en lo inocuo. Pero todavía hay calculadores
10 inofensivos y pueriles que se figuran que, | con el establecimiento de la «comunidad popular», se ha superado ya la «cotidianidad» y el «uno impersonal» (como presuntos fenómenos del mundo decadente de la gran ciudad). La ceguera de tal forma de opinar surge de la creciente incapacidad de pensar la diferencia de ser, en lugar de constatar un ente.

7

A la época del idealismo alemán, Treitschke la llama «los días de la arrogancia y la temeridad filosófica»[1]. ¿Habrá de asombrarnos que

1. [H. v. Treitschke, *Deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts*, 5 vols., Hirzel, Leipzig, 1879 ss. En el capítulo 23 se habla de la «arrogancia y la temeridad de la especulación»].

escritores y «articulistas» corrientes denigren aquella época y les achaquen a los alemanes la «filosofía» como si ella fuera un «pecado» y una aberración esencial? Que al mismo tiempo, cuando lo manda la ocasión, se «festeje» a los «pensadores» alemanes con objetivos de política cultural casa muy bien con aquel escarnecimiento, pues ambas cosas resultan de la misma fuente turbia de la ignorancia carente de historia.

8

Lo que en épocas «historiográficas» («psicológicas» y «biográficas») de la verdad de las obras y los esbozos de los creadores más desabridamente se interpone en el camino impidiendo toda configuración de espacio son los propios creadores, el hecho de que estén presentes como «vivientes» para la opinión pública, la cual los considera ya historiográficamente antes de que les haya estado realmente permitido empezar a hacerse históricos. Que a *Hölderlin* se lo retirara ya tan tempranamente, quedándose en alguien oculto para su «época» y para la «opinión pública», | y que se convirtiera en un «clási- 11
co» fallido y malinterpretado como «romántico», cabe tomarlo como una oscura garantía de que, en su poesía, yace guardada una verdad que, anticipándose en mucho, va al margen, y quizá incluso también yace guardada en su poesía la resonancia y reminiscencia de la esencia y el campar de la verdad venidera misma.

¿Pero por qué quienes se han marchado ya son más capaces de prestar ayuda en las pasarelas del preguntar por la diferencia de ser que aquellos que meramente están enredados en lo ente? Esto no puede deberse a que ahora la «obra» esté entera y se haya autonomizado de su autor, sino a que la propia marcha arroja sobre el esbozo aquello inagotable y que hace señas consistente en que toda apariencia de fragmento inacabado queda lejos de tal esbozo, lo cual le dispensa una forma primordialmente propia de fundar la verdad. Pero esto, ciertamente, solo mientras la marcha no se la explique a su vez solo «historiográfica» y «psicológicamente», malempleándola a su vez como medio de explicación de la «obra». Pero lo único que se conoce hoy es el concepto historiográfico de la obra, y no el histórico.

Cuando se quiere ir más allá de la recepción historiográfica de la obra, se cae en la «estética» (la obra como estimuladora de vivencias). Pero como la «estética» se asocia con el «esteta» de una forma auténticamente psicológica (en lugar de histórica), y como por «esteta» se entiende un mero sibarita aislado, entonces se toma la obra «políticamente». Pero eso es solo una extraña designación para la exageración de lo estético y para el disfrute | tranquilo del hom- 12

bre aislado en la acondicionada organización de vivencias y en ese dispositivo para disfrutar que es la «comunidad». Esta propagación de la estética no es más que la consecuencia de la manera de pensar *historiográfica*. Por eso, el discurso sobre la obra también puede encajarse en la estética política que acaba de surgir, y a su vez no se refiere a otra cosa que a lo que los creadores y quienes disfrutan tienen enfrente. Toda interpretación de Hölderlin (llevada adelante únicamente por la tácita tarea dentro de la historia del ser), dentro del círculo de los sentimientos de la estética pública queda irremisiblemente abandonada a la malinterpretación, antes de que siquiera se la haya examinado. ¿O acaso podrían ellos superar la estética? Para eso se tendría que haber superado primero la historiografía. Pero esto exige a su vez la destrucción de la carencia de historia.

Pero todo esto solo significa que, aquí, todo propósito orientado inmediatamente a la «superación» no es capaz de nada y se contraviene a sí mismo, suponiendo que en él deba avivarse una intuición de la necesidad de un comienzo histórico. Después tenemos que aprender a enterarnos de que aquella marcha del poeta no es ninguna circunstancia historiográfica, sino que procede de la esencia de la diferencia de ser. Pero esto pone ante la decisión de si podemos pertenecer a la diferencia de ser o si queremos seguir estando some-
13 tidos a lo ente. Solo que, si esta decisión pasa a ser una | necesidad o no, eso es algo que queda oculto en la libertad de la diferencia de ser. Pero nosotros podemos barruntar el ocultamiento, y desde este barrunto podemos llegar a saber el rehusamiento, una vez que lo sencillo nos haya alcanzado y sacado al aire libre.

Lo contrario a la libertad no es la coerción, sino la apariencia de libertad bajo la figura del adiestramiento. Pero cuando es el acondicionamiento que procede del cálculo lo que define el carácter de un orden, entonces la educación tiene que convertirse en adiestramiento. Y el estar adiestrado para los apoyos y las vías de salida del acondicionamiento y la organización se llama entonces «carácter». Este «carácter» convierte el saber en algo de lo que se puede prescindir, y el preguntar le resulta en todo caso un objeto de escarnio, la forma más ordinaria de llegar a poseer lo más ordinario, que es el aplauso. Este aplauso llena el vacío de la esfera pública, y se propaga como apariencia suya ante la voz enmudecida del pueblo, el cual ya solo se conoce historiográficamente, y, caso de que la historiografía le resulte aún demasiado diáfana, buscará su confirmación esencial en la prehistoria y se desdecirá definitivamente de la historia.

9

La *historiografía* es, en realidad, una constatación de lo dado, de lo
«presente», que lo explora. Solo posteriormente se refiere la histo-
riografía a lo pasado (cf. p. 28). Por eso, considerar algo historiográ-
ficamente significa hacérselo | comprensible como actual y en la 14
accesibilidad de lo actual. Historicismo no es la disolución de todo
en lo historiográfico, en el sentido de lo que enseguida se ha hecho
pasado y respectivo, sino que consiste en ajustar la historia con lo
presente utilizando los medios de lo actual. Cuanto más pobre de
historia se vuelva una época en su esencia, tanto más celosamente
practicará la historiografía. Esta pasa a ser la forma fundamental
de su autoconciencia. La historiografía se hermana luego con la «téc-
nica», siendo ambas en el fondo lo mismo. Y esto es al mismo tiem-
po el motivo de que las ciencias naturales y las ciencias del espíritu
modernas resulten ser lo mismo en el nivel de su auténtico cumpli-
miento esencial —es decir, en el nivel de su allanamiento y triviali-
zación—, de modo que ni siquiera hace falta hablar ya de un paren-
tesco. Uno quizá podrá encontrar curioso que hoy nadie vea aún
esta mismidad esencial, y que, por el contrario, se vaya difundiendo
y estableciendo una oposición tan «profunda» entre ambos grupos
de ciencias, la cual excluye un mutuo entendimiento. Pero justa-
mente esto es un signo distintivo de aquella mismidad esencial, pues
el mutuo entendimiento nunca se puede producir en cuanto al con-
tenido y a los objetos, porque, sin que se lo advierta, consiste ya en
la esencia, es decir, en el modo de proceder, es más, en el proceder
mismo en cuanto tal. Y esta mismidad permite justamente la multi-
plicidad de lo objetual, la cual se vuelve cada vez más indiferente | 15
frente al dominio homogéneo, es decir, igual de gigantesco de todas
y cada una de las cosas en la calculabilidad, previsibilidad y expli-
cación. Aquí radica el motivo por el que las ciencias se funden cada
vez más en la cotidianeidad, volviéndose tan irrelevantes y a la vez
tan provechosas como la panadería y la canalización. Esto significa
que las ciencias se mantienen en la dirección de la representación y
la producción de lo ente, moviéndose en una verdad —que a ellas
mismas les resulta siempre inaccesible— sobre lo ente en cuanto tal
y su posible articulación en función de ámbitos, la cual solo puede
llegar a ser admitida en las ciencias mismas como una clasificación
de los objetos (naturaleza e historia). Las ciencias nunca exploran
la esencia de lo ente, sino que a su modo echan mano de una defini-
ción esencial, deteriorándola a base de usarla. La esencia de lo ente
—el ser— *no se puede explorar* de ningún modo, si es que la inves-
tigación se toma como designación de la referencia científica con lo
ente.

Solo cuando el ser y la pregunta por él caen en el olvido, es entonces cuando se presta atención a la investigación en su procedimiento y en sus resultados: entonces ella asume el papel de la creación «intelectual». El «arte» y la «ciencia» se nombran juntos. Las
16 ciencias carecen de decisiones: | no son capaces de hacer necesaria ni de desarrollar ninguna decisión esencial. De todos modos se dejan conmutar en la dirección de su trabajo y en su empleo. Solo porque el idealismo «cultural» que había hasta ahora —y para el que la «ciencia» constituía por sí misma un valor junto «al arte» y «la religión»— no llegó a aclararse acerca de la esencia de esta «cultura» y de su carácter moderno, solo por eso la transición de la «ciencia en sí» a la «ciencia política» pudo representar en un primer momento algo parecido a una conmoción. Pero que entre tanto, y en breve tiempo, todo se haya apaciguado y que incluso ya no se oiga el *término* de «ciencia política», lo único que revela es que con esta transición no cambió ni pudo cambiar nada que hubiera podido conmover esencialmente a la ciencia anterior. Esta «transición» —que no es ninguna tal, sino que se limita a mostrar lo mismo bajo un cierto giro— sería apropiada para hacer advertir, a partir del estado actual, el estado anterior *como habiendo sido ya el mismo*, de modo que los recitadores de las proclamas de la «nueva» ciencia perderían la ocasión de ensoberbecerse y los partidarios de la «vieja» ciencia carecerían de motivos para «llevar luto» por una desaparición. Pero uno elude este conocimiento, lo cual significa que *todavía* se es más científico que antes en el sentido anterior, que uno no quiere *saber* nada de sí, sino que solo se tiende a una confirmación recípro-
17 ca de un estado | que ya se ha producido, es decir, uno se toma a sí mismo historiográficamente y, por esta vía, se llega a la historiografía de la ciencia. Pero frente a la urgencia y la prioridad de los resultados y frente a la utilidad y el provecho de la investigación, incluso estas reflexiones y tratamientos quedan totalmente al margen del funcionamiento de la ciencia.

Pero incluso esto marginal e indeciso, este barniz de espíritu, tiene que ser uncido en un organismo bajo la forma de una «academia de docentes»[2]. La idea original que trató de abrirse hueco bajo este nombre se ha invertido ya en su opuesto. La *única* tarea que podría tener una escuela superior de docentes sería la de cuestionar la ciencia moderna en su conjunto y, al mismo tiempo, cuestionar también la época entera, es decir, introducir desde diversos lados tal meditación entre los serios y sapientes, y preparar una situación en

2. [Cf. M. Heidegger, «Zur Einrichtung der Dozentenschule», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), Fráncfort M., pp. 308-314].

la que «la ciencia» —sin merma de su progreso como investigación— ya no se la pueda tomar historiográficamente, sino cuya envergadura histórica haya que encomendarla a una decisión. Esta «escuela superior de docentes» exigía una libertad en comparación con la cual esa «libertad de la ciencia» que tanto se menciona solo podía representar algo caótico. Pero lo que las «academias» pretendían era lo contrario: ellas practican la instalación de un «dogmatismo», y bajo la *apariencia* de una meditación superior están volviendo a organizar | la 18
universidad como si fuera un colegio. Esta adicción a las «academias» que se desata no solo en las ciencias, sino en todos los mundillos, es el puro historicismo, pero al mismo tiempo es también la propagación de lo «académico» —que de ordinario está mal visto— hasta aquellos círculos de lo que hasta ahora había quedado excluido: pronto, todo el mundo será miembro de alguna «academia».

Lo que antiguamente era asunto de unos pocos —los cuales tampoco siempre eran sobresalientes— y lo que inicialmente todavía implicaba una exigencia, ahora, por vías «historiográficas» (a través del mundillo cultural historiográfico), se ha convertido en un estado masivo que resulta obvio. Solo en este tipo de procesos es donde se puede advertir el «poder» de la «historiografía» y barruntar la envergadura de la destrucción de la historia que ella lleva a cabo. La historiografía obtiene una última consolidación gracias a que la «formación» y la «posibilidad de vivenciar» los «bienes culturales» pasan a ser un derecho e incluso un deber político de todos. Pero el entrelazamiento de la historiografía con la técnica se realiza necesariamente y a causa de la esencia de la Modernidad y de la definición moderna del hombre. Este entrelazamiento permite darle a ese mundillo cultural que se acondiciona en él la apariencia de lo universal y lo grande, y maniobrar con las velas desplegadas pasando de largo ante los abismos de la historia sin haberse dado cuenta de ellos. | Aquí está la raíz de la endeblez para un hundimiento histó- 19
rico. El «historicismo» pasa a ser la forma fundamental del despliegue del «nihilismo», pues este solo alcanza su irresistible envergadura ahí donde las masas empiezan a ser niveladas con lo que anteriormente era grande y esencial, con lo cual se está impidiendo una degradación inmediata de lo grande y esencial. Cuando la «cultura» se organiza empresarialmente y cuando el fomento de la cultura se proclama como un «lema», entonces ya está en marcha el eludir una decisión acerca de la diferencia de ser.

En el sí exclusivo y «apasionado» a la «vida» y a lo ente se esconde el nihilismo más peligroso. Frente a él, se queda en mera apariencia aquel otro nihilismo que porta ante sí el «no» y la «nada» como un escudo, donde lo «carente de dios» y «carente de mundo» y «ca-

rente de fundamento» se puede agarrar desabridamente con las manos. La esencia de la historiografía no hay que medirla en función de la «ciencia histórica» ni hay que limitarla a esta, sino que, más bien, esta no es más que un moldeamiento relativamente probo e inofensivo y una consolidación artesanal de la historiografía. En esa misma medida, tampoco basta con equiparar la historiografía con la conciencia historiográfica (es decir, con la conciencia del pasado). El presupuesto metafísico de la historiografía es la definición del hombre como *animal rationale*: encontrar al hombre dado como algo que ya está presente y que se «desarrolla», y que se lo puede representar «psicológicamente», «biológicamente», «moralmente» o «estéticamente».

20 10

Lenguaje. Los alemanes no podrán entender su destinación occidental, ni menos aún podrán cumplirla, si no están equipados con la originalidad de su lenguaje, el cual una y otra vez tiene que encontrar el camino de regreso a la sencilla palabra inacuñada y avenirse con ella, donde la cercanía de la diferencia de ser sustenta y renueva la capacidad acuñadora del decir. Pero, en un primer momento, el idioma alemán será una víctima del fraseamiento romano e italiano, de la superficialización periodística y de la «normatividad» «técnica». Limitarse a eliminar o a traducir extranjerismos no significa nada si esta depuración no surge de una acuñadora necesidad del decir, pues entonces se queda en mero solapamiento de esa manera de destruir el lenguaje que hemos mencionado.

11

Héroes que necesitan una opinión pública o que incluso se surten primero de una tal para acreditarse ante ella y para ella no son héroes, pues han negado ya la primera condición de la suprema valentía: la soledad. De aquí se sigue que *nosotros* no conocemos de ningún modo a los verdaderos héroes, suponiendo que aquí se pueda hablar alguna vez de conocimiento.

12

El historicismo siempre acarrea una apreciación superficial del «presente», a pesar de que, pese a todo, tendría que disponer de todos
21 los hilos y | todas las madejas que conducen al pasado y que permiten explicar el presente, es decir, que permiten definirlo historiográficamente. Así es como hoy uno se figura que demuestra tener una mirada especial para el presente cuando lo equipara con la an-

tigüedad tardía y, al hacer eso, piensa en la decadencia y el final, en la desmesura y la exageración. Pero esta equiparación —aunque se la debilite reduciéndola a mera correspondencia— no es solo históricamente imposible, sino que, sobre todo, nunca aporta ninguna meditación sobre el presente, el cual nunca puede ser «negativo» —como sí lo es aquella—, ni siquiera aunque la época tenga que ser históricamente un final. Sin embargo, tampoco la valoración «positiva» sirve de nada para la meditación, pues, en el fondo, no es más que una interpretación surgida de la reticencia: es reactiva, todo lo encuentra «bien» o que, pese a todo, «no está mal», y exige el «esperar a ver qué pasa». También exige aquí el cálculo historiográfico, solo que con el signo inverso. La meditación sobre la época —en la cual se encuadra históricamente la propia meditación— hay que sacarla del binomio de opuestos «negativo»/«positivo» a la hora de valorar, es más, tiene que quedar en general fuera de la «valoración». El afuera conduce al borde de lo que está sujeto a decisión, y lo hace de forma tan decidida que ahora es la decisión en cuanto tal lo que está sujeto a decisión: la decisión en cuanto tal sobre si el fundamento del hombre hay que tomarlo a partir de la verdad de la diferencia de ser o a partir de lo ente. | En el primer caso, surge la 22
necesidad de una transformación del hombre en «ser ahí»; en el segundo caso —que es el que se ha dado hasta ahora—, resulta una consolidación, quizá definitiva, del hombre que había hasta ahora, del *animal rationale* en la forma del «sujeto».

13

Cuando es la muchedumbre la que debe determinar qué es «espíritu» y qué es «cultura», entonces entra a dominar la «*psicología*», la cual investiga y explica el «espíritu» y la «creación espiritual» como si fueran cosas dadas. De qué tipo es ahí la «psicología», si es explicativa o descriptiva, si está orientada al individuo o a la muchedumbre, si es doctrina de la «conciencia» o «biología», todo eso tiene un rango subordinado, porque en todos esos casos no se puede averiguar el «*ser del hombre*» preguntando por él, sino que lo único que se está practicando siempre es la explicación del hombre existente.

Pues también el «espíritu» y lo «intelectual» (lo «espiritual» y lo «pneumático») tienen el mismo carácter degradante y distorsionador del ser que lo «anímico». La forma más superficial de toda «psicología» y «antropología», y por tanto también la más usual y la que más impresiona al «pueblo», la representan las doctrinas sobre los «tipos», las «tipologías»: en cierta manera, aquí se ha llevado al extremo eso de *calcular* con ejemplares humanos, y como las tipologías siempre trabajan con oposiciones, y las «oposiciones» (meros opues-

23 tos que nunca | recuerdan su base) son lo más común que le entra en la cabeza al pensar corriente, la consideración del hombre entra aquí en el nivel de lo «ordinario». Que «tipologías» de este tipo no son más que un saqueo del pensamiento de Nietzsche pero *sin* sus auténticas motivaciones y abismos, a los ojos del sapiente le da a esta práctica de la «psicología» el carácter de una bufonada, cuyos bufones hay que incluir no obstante entre los «tipos» humanos más aburridos que cabe hallar. Y cuando encima la «psicología» se ha ampliado hasta convertirse en un organismo en el que el conocimiento humano está asegurado funcionalmente, entonces este «desarrollo» no tiene por sí mismo nada de sorprendente. Una vez que el hombre se ha vuelto incapaz de sacarse a sí mismo a las decisiones esenciales (es decir, de arriesgarse a su propia destinación desde la esencia o lo caótico de la diferencia de ser, y de alzarse o caer a causa de este riesgo), entonces se le ocurre hacer una investigación sobre el hombre (antropología, biología y psicología). Entonces se «desarrolla» la apariencia de que el hombre se está inspeccionando a sí mismo por dentro, siendo que, en verdad, solo se está arrastrando por la superficie delantera de sí mismo como si fuera un objeto dado ahí delante (esto es lo que sucede incluso en la «psicología profunda»), olisqueando sus propiedades.

Esta apariencia de hacer un autoexamen engendra la apariencia siguiente de que, con ello, algún día se va a averiguar lo que el hom-
24 bre «es», y en consecuencia lo que debe hacer. ¿Pero cómo | se puede llegar a saber jamás el «*ser* hombre», si todo preguntar por el ser queda abortado y si el *ser* del hombre (*animal rationale – ens qua subiectum et obiectum*) queda fijado sin haber sido cuestionado? Pero en este delirante extravío de una antropología y una psicología que se pierden en semejante apariencia múltiple se puede advertir también el motivo por el que todo «pensar» común tiene que estar también ávido de tal ciencia: ella da la confirmación para la aparente legitimidad de aquella «voluntad» de *no* querer saber de sí mismo quién se es, aparentando sin embargo que se dispone de los conocimientos asegurados acerca de la conducta humana. Por eso, toda psicología siempre desempeña el papel de alguacil para defenderse de aquella *pregunta* por el hombre bajo la bandera de la ciencia del «hombre» o antropología, de la ciencia del «alma» o psicología y de la ciencia de la «vida» o biología.

Aquella doble apariencia (de examinarse a sí mismo y de conocer el «*ser* del hombre») mueve finalmente a una tercera (¿o acaso la doble apariencia es movida por la tercera?): la apariencia de que, a partir de los conocimientos sobre el hombre como el centro de lo ente, podría desarrollarse el conocimiento de lo ente en su conjunto.

Con arreglo a esta apariencia, la «psicología» tiene que constituirse en *la* ciencia de las diversas «cosmovisiones». No es solo que ella impela a eso, reemplazando así a la «filosofía» o haciéndose pasar por su forma «científica», sino que las propias «cosmovisiones» aplican toda su ambición | a verse fundamentadas «científicamente». En 25
el caso del modo de «pensar» de las cosmovisiones, eso casa muy bien con el hecho de que ellas, al mismo tiempo, combaten el «intelectualismo» y «la ciencia» abierta o solapadamente.

Durante los años ochenta y noventa, cuando experimentaba su apogeo el liberalismo más ordinario, se hizo un ensayo general —que debía valer como modelo— de estas conexiones entre la «psicología», la «cosmovisión» y el combatimiento de la filosofía a cargo de la «ciencia» por otro lado, y ahora ellas no hacen más que «experimentar» su resurgimiento en las formas de lo gigantesco. Todo esto se lo recubre con la bóveda de la catedral cristiano-pagana del wagnerianismo organizado y de la renovación romántica de todo romanticismo. Herder y Wagner como cardenales de esta Iglesia, en la que también el catolicismo aloja sus capillas laterales, mientras que se trituran las fuerzas alemanas del protestantismo (los componentes que responden a la postura y a la formación y que son hereditariamente fuertes).

Pero todo lo que pueda mencionarse de la «psicología» resultaría irrelevante si se lo quisiera tomar como una designación historiográfica de las situaciones actuales. Lo único esencial es la historia, la cual no hace más que quedar distorsionada con estas situaciones. La «psicología» y el modo como ella se va adentrando en esa comprensión pública que le es propicia no son más que un fenómeno derivado del final de la metafísica en el sentido de la prioridad de lo ente y de su práctica sobre la diferencia de ser y | su verdad. A la 26
psicología le tiene que quedar oculto aquello a cuyo servicio está. Solo de este modo puede desarrollar también el celo y las pretensiones de los que requiere para considerarse a sí misma lo suficientemente importante. Pues dentro de los procesos de la consumación de la Modernidad ella siempre sigue siendo, pese a todo, algo posterior y adicional, que en vano se hace pasar por el fundamento.

Pero aquí la «psicología» nunca se la toma en el sentido de aquella «especialidad» de las «ciencias universitarias», en calidad de la cual, desde que existe, no ha «vivido» ni «vive» de otra cosa que de regustos y de emprendimientos «reactivos». La «psicología», en el sentido en el que la entendemos aquí, concierne a toda autointerpretación de toda «vivencia». Por «psicología» entendemos también su dominio en todo aquello que tenemos que llamar literatura, y que abarca tanto la «poesía» como el «periodismo». La psicología es el

modo como el espíritu moderno se instala y acondiciona, aunque el «espíritu» mismo surge del mundo humano medieval y del mundo humano de la antigüedad tardía, y como forma de funcionamiento suyo ha organizado la «cultura». Y a su vez, las situaciones, si deben serles inherentes una verdad y una esencialidad, solo pueden llegar a saberse como sucesos del abandono del ser por parte de lo ente y como certificaciones de la falta de precariedades de un hombre moderno ebrio de menesterosidades.

27 14

La historiografía como una devoción a lo ente. La ciencia (investigación) como postura «religiosa» (cf. p. 116).

Podría filtrarse la opinión de que, en contraposición con la historia, la «historiografía» siempre y en todas partes se la ha despreciado negándola. Solo que, antes que nada, la historiografía nunca es el «opuesto» de la historia. Ambas tienen esencias tan distintas que ni siquiera se las pone en una oposición. Eso no excluye la distinción. En la época a la que ella caracteriza por su dominio, la historiografía puede constituirse en esa forma fundamental en la que se piensa en lo ente en su conjunto, en la que se conserva en la memoria y se recuerda todo lo grande anterior (lo inexplicable), y en la que todo lo presente se lo practica de este modo: ahí el futuro no es más que un remedio de emergencia para el presente, un rodeo que enseguida se vuelve a abandonar, pero que pese a todo se recorre para poder regresar al presente. La conmemoración historiográfica piensa en todo, y en virtud de esta posesión le pone al hombre en el temple de una sensación de posesión y de estar formando parte, de modo que —siendo él el único que no se da cuenta— se encuentra confirmado como el promotor de los bienes supremos del hombre. Careciendo de unos dioses a los que ya ni siquiera se echa de menos,
28 la vivencia de las organizaciones historiográficas | de vivencias a modo de eventos pasa a ser un acto de devoción, y por tanto una forma de realizar la religión: por ejemplo la *organización* de festivales wagnerianos *en cuanto que* eventos. Que a ello contribuya la música de Wagner dirigida al bajo vientre, junto con muchas otras cosas «románticas» en el sentido habitual, no es ninguna casualidad, porque el romanticismo auténtico y esencial no es otra cosa que el devoto acondicionamiento de la devoción como «vivencia» (música, lo alemán antiguo y el arte como religión).

Todo esto presupone que el hombre se ha convertido en sujeto. El romanticismo es un nivel esencial de la Modernidad, y solo es posible en esta. Su significado para la figura del siglo XIX solo se puede advertir si se lo reconoce de forma tan esencial como sucede en

el grandioso libro —pero que a su vez también es romántico— de Richard *Benz*[3], un romántico auténtico y de amplias miras. Los «elementos» de romanticismo solo confluyen en el campar del dominio de lo historiográfico. Que este campar de la historiografía no se proclame de propio no hace más que confirmar esta situación. El trabajo historiográfico de los románticos y su repercusión sobre la configuración de la historiografía como ciencia en los siglos XIX y XX *no son más que la consecuencia* de aquel dominio de la «historiografía» (cf. arriba pp. 13 ss.).

Pero es solo hoy, cuando la historiografía ya | está transida de 29
historicismo (pp. 20 s.) y cuando vuelve a acondicionarse como un historicismo completo, cuando pasa a convertirse en la auténtica forma de devoción, que convierte a una «religión» que no ha menester dioses en objeto de la vivencia religiosa. Una época en la que la cultura en cuanto tal (y por tanto también la doctrina cultural del siglo XIX: la religión como valor cultural) pasa a ser objeto de la vivencia tiene que saberse en posesión de la «verdadera» «religiosidad»: su «dios» es la vivencia de la religión misma. Al mismo tiempo, lo calculable que tiene el alcance general del *acondicionamiento* de todo procedimiento y representación le da a esta religiosidad la «Iglesia» que es adecuada a ella. Y se queda corto a la hora de valorar todo aquel que, en esta época decisiva para la Modernidad y para su consumación, *no* busca la *compilación* de la antigüedad romanizada, del medioevo romántico y de la Modernidad considerada desde el siglo XIX, y que por tanto no advierte aquí la forma más moderna del cálculo historiográfico de toda la «historia» occidental que ha habido hasta ahora. En la medida en que el cristianismo eclesiástico, en sus diversas figuras, reclama una correspondiente compilación (apologética) de lo «verdadero» de la historia anterior, tiene que intentar llegar hoy —en alianza con los poderes de la perturbación y el desarraigo— a una «confrontación» con la consumación de la Modernidad, para quizá incluirla también a esta aún | en su «ver- 30
dad», o —lo que todavía sería más peligroso— para inducirla a una fusión consigo.

Pese a la amplia homogeneidad de las formas de acondicionamiento de las representaciones y de los procedimientos, pese a toda la opositoriedad aparentemente inabarcable en los contenidos, no queda excluido tal «triunfo» inaparente de un cristianismo y un romanismo que desde hace tiempo han perdido su capacidad creativa y a sus dioses. Con ello, la historiografía —que surgió de la *apologé-*

3. [R. Benz, *Die deutsche Romantik. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Reclam, Leipzig, 1937].

tica cristiana— regresaría a sus orígenes y completaría su dominio. Si en ese proceso la Iglesia romana sigue persistiendo externamente y hasta qué punto lo hace, es una cuestión de una relevancia subordinada. Que esta figura externa se retirara, como mucho podría llamar a engaño acerca de la capacidad de transformación y de ocultamiento de este organismo. Con el dominio consumado de la historiografía —es decir, de la Modernidad— todo lo pasado se convierte en *un único* presente constante, que según se lo necesite estará a disposición de inmediato y a bajo costo, y esto tanto más cuanto que *este* presente ya no puede saber, ni tampoco quiere saber, que *él* es el pasado mismo: lo carente de precariedades en la figura del funcionamiento supremo y de la negación de toda posibilidad de la historia. El hombre se habrá malacostumbrado entonces tan defini-
31 tivamente a lo ente, que la diferencia de ser | tendrá que haberse despedido para siempre de él.

Pero solo entonces se aproxima el momento de la primera decisión, que es fundadora de historia. Nadie sabe el cuándo ni el cómo de este momento: solo *que* vendrá y que tiene su origen en la libertad más libre es lo que *saben* aquellos dispersos que portan las vigas para las estrechas pasarelas del tránsito desde la creciente indecisión hasta la decisión que todavía se nos rehúye. Este saber no es ninguna «fe», en la medida en que, con ella, lo único a lo que uno se refiere siempre es la postura contraria y complementaria —y en tal medida dependiente— de un representar explicativo. Este saber es una estancia fervorosa en la verdad de la diferencia de ser: no es comunicable al calcular, y es «irreal» si lo medimos en función de la realidad de todo lo acondicionado e instalado y de los «hechos» y las «prestaciones» que se subordinan a ello. Tal saber es en sí mismo —es decir, justamente por cuanto que le concierne la diferencia de ser— *medida* de lo digno de una decisión y *seña* de las decisiones provisionales:

¿eres uno que no hace otra cosa que entretener y enojar a los contemporáneos?

¿eres uno que aún puede recordar lo grande y lo sencillo?

¿eres uno que se convierte en un impulso para las meditaciones?

¿eres uno que le crea a la diferencia de ser un cauce para su historia?

Pero donde es la historiografía lo que impera, la adicción a los efectos y la necesidad de prestigio están en buena concordia con el «trabajo cultural», representando las formas contrarias a la «devoción».

15 32

Haciendo entendible una *filosofía* —suponiendo que lo sea— no se la ha comprendido aún, es decir, no se ha pensado más allá de ella utilizando sus conceptos propios. Al contrario: lo único que se ha hecho con ello es degradarla por debajo de sí misma. Al «profano» le parece que el pensamiento filosófico es «abstracto», y el «especialista», el erudito de la filosofía, saca provecho de esta opinión. Pero la verdad es que el pensamiento filosófico no es ni abstracto ni concreto, sino que, en cuanto que pensamiento de la diferencia de ser, no se lo puede valorar en absoluto conforme a la forma de representación de lo ente. (Cf. pp. 40/41).

16

Historiografía y cultura. La esencia de la cultura actual es la política cultural. Ella practica la continuación de un «romanticismo» llevado a lo masificado, lo corriente y lo ruidoso, pero —a cambio de ello— planificado y acondicionado de propio, bajo la estrella de Richard Wagner. Por eso, aquellos a quienes aún les ha quedado bastante gusto y formación y capacidad para abstenerse de juzgar pueden opinar que, con una reconducción historiográfica del auténtico movimiento romántico, están contribuyendo a construir una cultura alemana global. También aquí a la política cultural *cristiana* —la más antigua de su género— le está permitido esperar que un día podrá estar también metida en eso de forma bastante inaparente. Todos estos esfuerzos por la cultura calculan historiográficamente. Y como el historicismo se apodera incluso de lo popular como objeto suyo, | parece que ya gracias a este material queda legitimado como 33
la manera determinante en que el pueblo llega por sí hasta sí mismo y hasta la posesión de su «verdad». Este historicismo popular encadena entonces todo crear con las cadenas de la compenetración con el pueblo, bajo la apariencia de haber descubierto y mostrado por fin el verdadero suelo de arraigo de la cultura. Lo que no se corresponde con estas nociones —que encima son muy confusas y están muy mezcladas— que la historiografía tiene de lo popular y de lo que tiene carácter de pueblo es, calculándolo historiográficamente, ajeno al pueblo.

Pero resulta que en la esencia de todo crear radica que, en primer lugar, quebranta lo conocido historiográficamente, porque, siendo un crear, se arriesga a algo indeterminado y distinto. Pero hasta tal punto este arriesgarse surge del auténtico arraigo popular, que ni se habla de ello ni tampoco hay ninguna indicación de ello, porque, al fin y al cabo, solo el arriesgarse transforma lo popular en su esencia hasta ahora desconocida y que historiográficamente re-

sulta inusual, resultando por tanto —historiográficamente— chocante e «indignante». Es sobre todo cuando el riesgo de crear pasa a ser necesariamente un peligro y se lo aparta a un lado cuando esa *«verdad»* sobre la que el hombre debe crearse históricamente un fundamento tiene que llevarse primero al aire libre, preguntando lo más digno de ser cuestionado. Ciertamente, parece que con las medidas historiográficas para los acondicionamientos de una cultura popular se ha superado un internacionalismo que, en verdad, siempre es también equívoco (auténtico e inauténtico), siendo que, en realidad, se
34 lo está reemplazando por una miserable mezcolanza de lo | nacional propio que resulta accesible historiográficamente. Las artes calculatorias del mezclar en los diversos ámbitos (por ejemplo en el arte) pueden fingir incluso una creatividad, siendo que, en verdad, falta ya la fuerza de la auténtica sucesión, la cual, a diferencia de la imitación historiográfica, presupone una fuerza histórica propia. Sin embargo, las planificaciones referentes a una cultura global son precipitadas e incluso resultan superfluas cuando no se aclara ni se fundamenta si, en general, una «cultura» puede tener aún fuerza histórica y puede ser portante de historia, en la medida en que, justamente, la «cultura» presupone a un hombre determinado: aquel que se ha propuesto como objetivo la *práctica* de lo ente y de sus ámbitos, y que en este objetivo culmina y ve por anticipado el aseguramiento de su esencia propia, es decir, el hombre moderno.

Pero si resulta que —no a causa del progreso, sino en aras del ser— la Modernidad tiende a la consumación y al final, y si resulta que con ello alborea una historia a la que la «cultura» tiene que serle inadecuada y, sobre todo, insuficiente como forma de rendimiento y de postura del hombre, entonces todos los esfuerzos por una cultura popular global llegan a la situación de tener que practicar lo contrario de lo que quieren. Es más, justamente en cuanto que esfuerzos culturales *están* ya definitivamente en las cadenas del historicismo, al cual le queda, como última cosa que hacer, afianzar una mezcolanza de lo pasado convertido en presente eterno e introducir la falta de historia.

35 Pero a la historia le viene un peligro todavía mayor con la | historiografía, en la medida en que la historiografía —lo que forma parte de su concepto— se ha afianzado como forma fundamental inaparente del representar y del opinar cotidianos: ese peligro consiste en que todo lo creativo, apenas se ha arriesgado a salir a lo público, en lugar de transformarse, resulta ello mismo modificado y convertido en lo que había hasta entonces, pero no en esa forma rudimentaria en la que se lo explica como lo que ya había antes volviéndolo así inocuo, sino de aquella manera capciosa como la modificación y la fusión en lo anterior concede algo nuevo y al

mismo tiempo se lo apropia, mientras que en verdad se está resistiendo a toda decisión y a toda transformación esencial. Pero incluso cuando lo creador de historia supera la resistencia de lo historiográfico (de lo que historiográficamente se lo ha vuelto habitual y se lo ha fijado), sigue expuesto a un peligro que forma parte *suya* esencialmente y con independencia del dominio de la historiografía. Los propios creadores les suministran a los superadores y los condenadores posteriores las normas y los criterios para juzgar. Con la inevitable entrada en lo público y en lo usual esconden la primordialidad inicial de lo creado.

Pero la primordialidad «inicial» no se refiere aquí a la «originalidad»: esta es una «categoría historiográfica» que se aplica cuando se saldan cuentas partiendo de lo respectivamente actual. En el comienzo, lo primordial es fundador de historia, porque contiene lo irrepetible de las decisiones necesarias en la unicidad de una configuración y porque, erigiendo lo futuro, desplaza lo que respecto de él ya ha sido hasta llevarlo a la verdad esencial primordial. Pero cuando se han realizado y se han asumido estas decisiones, | lo primordial 36
se retira tras aquello que ello mismo ha decidido y sobre lo que en adelante ya no se vuelve a reparar. Que esto primordial que está sujeto a una decisión se retire no significa una huida de lo que de ahora en adelante es ente, sino que no hace más que testimoniar su incardinación en la diferencia de ser y su surgimiento a partir del acontecimiento de hacer apropiado. Entrar en la *historia* —hacerse histórico— significa surgir de la diferencia de ser y de la retirada de lo ente, estar incardinado en la diferencia de ser; siendo algo oculto, negarse, y desde esta negativa hacer apropiado al hombre para el «ser ahí». Historia es aquel acontecer el ocultamiento de la diferencia de ser que presta la adecuación para ella («Reflexiones VII», pp. 66 s.). *Solo* entra en la historia (pensándola históricamente) lo que surge de la diferencia de ser. Pensándolo historiográficamente, «entrar en la historia» significa verse transferido a lo pasado y despachado, y que de este modo siempre resulta historiográficamente constatable. Poco sabemos de la historia, y cuánto sabemos de ella es también irrelevante. Pero *el hecho de que sabemos* algo de ella es lo único que decide acerca de la libertad para la historia y acerca del dominio sobre la historiografía. Tal *saber* es la raíz para aquella serena pasión de la creativa veneración de lo único y grande. Los alemanes son quienes más carecen de esta pasión. En lugar de ella, les basta con enaltecer breve y sonoramente —porque así se lo han aprendido o porque así se les ha mandado— lo que en cada caso ha quedado bien preparado historiográficamente. La consistencia y la estancia fervorosa en lo esencial solo surgen de la clarividencia de la veneración.

37 La fuerza de la veneración no es algo que uno pueda asimilarse por medio de la educación, sino que la simiente de su crecimiento cae en los hombres cuando al hombre se lo arranca de lo ente llevándolo al espanto de la diferencia de ser, cuando se lo libera exponiéndolo a la arremetida de la libertad y se lo abandona al peligro de lo más digno de ser cuestionado. Pero mientras falte la fuerza venerante, la historiografía puede valerse de sus mañas sin que la estorben y sin quedar debilitada. Si al hacer eso los conocimientos historiográficos disminuyen o aumentan, lo mismo da. La historia se cierra a la historiografía, y la «cultura» como política cultural es el último estorbo del camino hacia la historia. Cuanto mejor sea la formación *historiográfica*, tanto más unificada estará la política cultural. Cuanto más decididos sean los afanes de la política cultural, tanto más indispensable seguirá siendo aquella. Por eso, la «necesaria» conservación de las ciencias del espíritu historiográficas forma parte tan indispensablemente (tan «forzosamente») de cualquier plan anual de la política cultural como la protección de las ciencias naturales a causa de los requerimientos de los planes económicos y de equipamiento militar. Considerándolo «metafísicamente» (es decir, en realidad considerándolo desde la historia de la diferencia de ser), la historiografía tiene el mismo carácter que la técnica, y eso significa sobre todo que *la técnica es la historiografía de la naturaleza.* Solo con ello se ha obtenido el concepto más primordial de la historiografía y la distancia abisal hacia la historia. Por eso, a los sapientes les resulta necesario un saber del carácter de la conexión entre historiografía y cultura.

38

17

Estaría chalado aquel que creyera que una transformación del hombre —en este caso de un pueblo o incluso de Occidente— se puede realizar de la noche a la mañana, e incluso que se puede realizar en general. Pero más miserables aún son aquellos que jamás pueden saber que semejante transformación, aunque historiográficamente nunca se la pueda constatar, sin embargo *es* y será histórica, con arreglo al profundo campar de aquella historia (p. 36) en la que lo oculto de la diferencia de ser acontece de tal modo que el acontecimiento mismo se esconde. También por eso, conseguir luchando lo mismo único de la diferencia de ser en cuanto que ella misma, consiste en que los sapientes se conozcan, fuera de los cómputos temporales historiográficos y de las alternancias culturales historiográficas, y fuera de la anodina indiscernibilidad de una eternidad que siempre sigue siendo demasiado débil para aquella lucha. Saber el campar de la historia, es decir, estar creativamente en la verdad

de su esencia, ser un constante de esta estancia fervorosa, significa ser históricamente futuro. Este futuro no tiene nada en común con el apego —que calcula historiográficamente— a tiempos «mejores» venideros y no venideros: un apego que oscila de un lado a otro entre la exaltación entusiasta y el desaliento acobardado. Pero, no obstante, que los sapientes se conozcan forma parte de la irradiación del campar de la diferencia de ser. Este conocerse no es de ningún modo una «comunidad» de elegidos, sino esa soledad de los solitarios («Reflexiones VII», p. 59) desde la que todo fundador esencial se sabe hecho apropiado por la diferencia de ser como uno que está en medio en esa diferencia de ser, por cuanto que ella misma es aquel ámbito intermedio para los dioses y para el hombre del
cual | procede la contienda entre mundo y tierra: una contienda 39
que, luchando, obtiene algo verdadero para conservarlo en lo ente.

18

Pendiente de decisión. Lo que ahora está pendiente de una decisión que va a provocar una escisión no es la voluntad de una generación frente a la voluntad de otra, ni el «espíritu» de un siglo contra otro siglo que expira, ni la esencia de una época frente a otra época venidera, ni el cristianismo frente a una nueva «religión», ni dos milenios de historia occidental frente a una historia ajena; sino que está pendiente la decisión entre lo *ente* demasiado conocido y dominado y el ocultamiento *de la diferencia de ser*, entre si aquel se afirma o si esta hace destellar un rayo de su campar, permitiendo así al hombre encontrar el camino de regreso hasta una primordialidad que ya le fue anunciada de forma suficientemente oscura al comienzo de la filosofía occidental, pero que de inmediato se perdió: conseguir luchando por sí mismo su esencia como fundador y custodio de la verdad de la diferencia de ser. Esta decisión entre lo ente y la diferencia de ser (que no es ninguna alternativa lógica entre dos opciones excluyentes) se define a sí misma, desde la nitidez de su primordialidad, como lo único de una destinación histórica única de un pueblo. Solo del margen de espacio y de tiempo de esta decisión surge el entramado esencial de un pueblo, y toda investigación y explicación historiográficas y biológicas de sus condicionamientos es una práctica de aquel cegamiento que hace al hombre inadecuado para ser hecho apropiado por la diferencia de ser, y demasiado mezquino y empequeñecido para lo grande la historia.

En esta decisión | entre lo ente y la diferencia de ser se está 40
combatiendo por lo conocido, lo dominado y lo correcto de aquel y por lo oculto de este: entre ellos se está combatiendo al mismo tiempo, como el espacio de la decisión, por la esencia y el poder esencial

del carácter de correcto y por el ocultamiento, los cuales se incardinan ambos primordialmente, aunque de forma respectivamente diversa, en el campar de la verdad (la irradiación del clareado ámbito de lo oculto). Por eso, en aquella decisión, y de forma necesaria para su propia posibilidad de decidirse, también se está decidiendo la esencia de la verdad. Y de este modo nosotros, en la medida en que sabemos de la decisión y nos vemos forzados por su necesidad, quedamos arrojados a la pregunta por la esencia de la verdad. Ante esta pregunta se va a pique todo intentar atrapar e ir a la caza de lo «verdadero» y de «verdades», porque tal afán carece de base y de cauce sin la fundamentación esencial de la verdad en cuanto tal. Pero esa cuestión queda totalmente encajada en aquella decisión, y por eso no es una pregunta posterior, y por consiguiente superflua, por los rasgos comunes de unas «verdades» que ya se tienen en posesión (cf. las clases de 1937/1938[4]). Pero ya este *preguntar* por la esencia de la verdad impide buscar «lo verdadero» primera y únicamente en lo ente (en cuanto que lo real). Tal preguntar ya es en sí mismo una transformación del hombre en su postura actual hacia lo ente y hacia sí mismo. Aquí es donde por primera vez se revela el poder del pensar (de la historia de la diferencia de ser), el cual nunca puede ser
41 «abstracto» | porque nunca es concreto, y por tanto nunca queda sometido a una «lógica» como «norma».

Y sin embargo, este pensamiento (la preparación de la filosofía en el otro comienzo), por sí mismo, se queda siempre en un leve soplo si uno se figura que tal pensamiento puede y debe forzar a lo ente, y al hombre que únicamente maniobra dentro de lo ente, a salir del entumecimiento. Lo que resulta decisivo para la decisión no es nunca la modificación inmediata de lo ente, sino la fundamentación mediata de aquella esencia primordial del hombre desde la que él reacciona a lo libre y no forzado de la diferencia de ser y, poetizándolo y pensándolo, lo expresa con el lenguaje, para que al mismo tiempo la esencia del lenguaje encuentre su fundamento firme. Por eso, para la preparación, y menos aún para el acto de decisión, ya no basta con los esfuerzos por un «arte» «mejor» y «comprometido con el pueblo»: como mucho, lo que aquí basta aún es una meditación sobre la esencia del arte y sobre el carácter que el arte tiene que tener para hacer que la verdad de la diferencia de ser llegue a dominar. Pero esta esencia es, ella misma, histórica. La capacidad para ser esencial y la altura esencial del arte dependen de su relación con lo ente y de su desmesurada relación con la diferencia de

4. [M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía* (GA 45, 1984), trad. de Á. Xolocotzi, Comares, Granada, 2008].

ser. Pero con la historicidad esencial del arte se decide también cuáles de los «géneros» conocidos y cuáles de los todavía desconocidos están destinados a fundar la esencia de la diferencia de ser. (Practicar *todo* arte homogéneamente de forma puramente calculadora significa —dejando al margen la propia práctica— conocer mal la esencia del | arte en su destinación para fundar la historia). Habiéndose to- 42
mado la decisión sobre la esencia de la verdad se ha tomado también aquella otra decisión sobre la esencia del arte, y por tanto, a su vez, sobre la destinación determinante del «género» artístico decisivo.

La decisión es histórica, en el sentido esencial de que decide sobre la historia o sobre la falta de historia. Por eso, una consideración *historiográfica*, por ejemplo sobre la *situación* actual de Occidente y de sus pueblos, nunca encuentra siquiera el «nivel», o mejor dicho, el espacio de la decisión. La historiografía en cuanto tal tiene su sitio en aquello *acerca de lo cual* se decide. A partir de tal meditación se puede advertir que la designación de «situación» ya no basta para valorar lo singular de nuestro «ser ahí» —que todavía no es tal—, ni siquiera en los rasgos que resultan fundamentales para la meditación decisiva. Pues nosotros ya no nos encontramos en un sitio dentro de lo ente constatable historiográficamente, sino que nos sabemos en el espacio de decisión entre lo ente (junto con todo lo historiográfico) y la diferencia de ser (junto con la historia). Es un «lugar» que primero debe llegar a convertirse en origen para el margen de espacio y tiempo de una ubicación, o mejor dicho, de los senderos que dentro de él son necesarios (una pasarela de la historia de la diferencia de ser, una transición). Acaso este «lugar» sea la patria primigenia de la esencia de la soledad, suponiendo | que 43
esta soledad, hermanada con el campar de la diferencia de ser, le ofrezca su morada primera y permanente.

19

Eternidad. Un error peculiar domina ese pensamiento humano que pretende explicar lo eterno recurriendo a la atemporalidad, siendo que, después de todo, la esencia de lo eterno no puede ser otra cosa que la más profunda vibración completa *del tiempo* en su rehusarse y dispensarse, en su conservar y perder.

20

La más íntima vocación —apenas barruntada y rara vez captada— a sostenerse con el propio peso de ella, renunciando a todo asidero y dejando caer al vacío todas las muletas y apoyos, acaso sea una temeridad, pero sin ella no resulta nada que sea necesario.

21

Ubicación. Nuestra ubicación no es ningún «lugar», ningún sitio espacial dado e inmediatamente asignable en el espacio de lo ente (algo así es propio del sujeto). Nuestro sitio lo tenemos en la desubicada estancia fervorosa propia de la concesión de espacio al ámbito intermedio para los dioses y el hombre, sin conocer a aquellos ni alcanzar a este en la primordialidad esencial que le corresponde. Nuestra «ubicación» valora toda evasión a la «cultura», los objetivos de ella y la exigencia de ella como un eludir decisiones. Nuestra ubi-
44 cación hace | visible que aquella preocupación por la «substancia» del pueblo está condicionada, máxime cuando a esa preocupación se la antepone a todo como si fuera algo incondicional. Nuestra ubicación no niega la concurrencia de todo eso, la cual es necesaria para la perduración y para la ineludible consumación de la época, pero nada de ello se encuentra en su horizonte más propio, ni siquiera la grandeza de una existencia histórica. Fuera de todo esto —más allá de toda estimación de magnitud—, en la época se encuentra escondida, como lo transicional de ella misma, una indigencia de decisiones que en toda la historia anterior ni se dio jamás ni podía darse.

Esta indigencia de decisiones —la indigencia que se produce cuando esta decisión no se la ha advertido aún en su necesidad ni menos aún se la ha preparado— no corresponde a una decisión cualquiera —una decisión que se haya desarrollado partiendo de determinadas circunstancias culturales, que solo esté condicionada por determinadas situaciones políticas y que venga suscitada por la condición de los pueblos—, sino que atañe a *la* decisión de todo lo que está sujeto a decisión: si desde el fondo del primer decidir, que provocará una escisión, surgirá alguna vez una historia (cf. pp. 39 ss.). Si todo lo ente hay que volver a encomendarlo primero a la diferencia de ser, si la diferencia de ser puede fundamentarse partiendo de la unicidad de su campar. Esta indigencia de decisiones se va ocultando a lo largo de la época, siendo eso el primer síntoma de una transición. De ahí la sublevación propia de la completa desorientación de todos; de ahí la confusión en las escalas de medida y
45 en los criterios | del proceder y del juzgar; de ahí el empecinamiento en la «situación» y en su modificación inmediata; de ahí el apresurado acopio de todos los objetivos y todas las medidas que se pueden alcanzar y conocer historiográficamente; de ahí que las masas desatadas afluyan posteriormente, con precipitación y apretujándose, a los ámbitos del conocer, del disfrutar y del vivenciar, que entre tanto se han vuelto accesibles; de ahí el no poder dar marcha atrás y el no poder salirse del carril. Todo esto resulta tan gigantesco e irresistible en su aparición y en su impacto externos que es entonces más

que nunca cuando, a causa de ello, lo más oculto se percibe como algo nulo, suponiendo que alguna vez se nos asigne una indicación de ello.

No son las propias masas, sino los organismos que las abarcan, los que se precipitan ahora a la autoconciencia historiográfica y, por tanto, al dominio. Ahora, los destinos de pueblos se «abordan» como una tarea con grandes planificaciones. La *historiografía* lo penetra todo, de modo que incluso la meditación *histórica* puede volverse insegura acerca de si ella conserva la base de su preguntar. Así es como hay que preguntar si la grandeza y lo grande —que es donde parece concentrarse lo histórico de la historia— no serán más que una mera «categoría historiográfica», una forma velada de calcular, que no tiene su origen en la diferencia misma de ser. Al menos se encierra aún una equivocidad en el concepto de grandeza: o bien se refiere a algo sobresaliente y descollante que hay que contemplar mirando hacia arriba y frente a lo cual se experimenta una distancia, y donde lo determinante sigue siendo aún lo calculador e historiográfico, o bien se refiere a lo incomparable y a lo que no tolera | la 46
comparación, lo que no presta ninguna oportunidad a la adicción de comparar, lo que viene puramente de la diferencia de ser. Pero *en este segundo sentido* lo grande ya no se puede seguir llamando «lo grande»: no solo porque el nombre no basta, sino porque lo «grande», concebido de este modo, rehúsa toda forma de que se lo haga público, y en tal rehusamiento silencia su esencia y su campar.

22

El atenazamiento a lo meramente opuesto e invirtiente es lo que más nítidamente apunta a que, ahora, la época de la Modernidad tiene que asumir y llevar a cabo ineludiblemente su consumación esencial. Dentro de esta consumación de la Modernidad todavía se puede incluir historiográficamente en el cálculo un rico desarrollo —tal como hasta ahora no lo había habido—, y esto de forma tan abarcante que el «no haberlo habido nunca hasta ahora» se lo eleva al principio del «desarrollo». Solo que, con esto, lo único que se confirma es que la época del «sujeto» es la que menos encuentra la vía para salir de sí misma, sino que todo lo posterior y venidero tiene que realizarlo como un creciente enredamiento. Mientras tal época solo piense en términos de opuestos, tampoco será capaz de desprenderse de sí misma, ni menos aún de ponerse por encima de sí misma. ¿Pero por qué solo es capaz de llegar hasta las oposiciones y hasta las inversiones de sus «objetivos» y de sus «valores» (cf. Nietzsche)? Porque, en la medida en que ella es una conciencia de sí misma, | lo 47
ente mismo le resulta lo incuestionado y la verdad no es para ella

ninguna pregunta. Por eso no puede conceder ningún espacio fuera de sí misma para algo digno de ser cuestionado, y justamente el autodisciplinamiento y la planificación, que en apariencia son tan sumamente radicales, son a los que más pertinazmente se les remite de nuevo a sí mismos. El atenazamiento de la época a esta adicción a sí misma que está completamente velada y distorsionada tiene sus raíces en el dominio tácito e imperturbado de la «metafísica».

23

«Lo que no nos mata nos hace más fuertes»[5], dice a menudo Nietzsche. Quizá también nos esté permitido preguntar qué hemos de pensar de aquello que nos mata: esto viene a ser *aún* más escaso que aquello. *Pero lo que nos mata... nos ha hecho fuertes.* ¡Pero qué rara vez nos atrevemos a aquello que nos mata! ¡Cuánto más buscamos el hacernos fuertes que el *ser* fuertes, si es que por ello entendemos la fervorosa estancia en decisiones esenciales! Aquí es donde se supera fundamentalmente la «finitud» de la diferencia de ser, aquella finitud que no es limitación de una infinitud, sino la determinación abisalmente crecida de lo decidido: *lo que tiene que matar* para que de nuevo vuelva a bastarle una resolución, sobre todo cuando
48 de lo que se trata es de poner un comienzo. Tal cosa exige | sobre todo un completo desasimiento y un aventajamiento que se sale hasta lo más lejano.

La resolución de la que ambas cosas surgen al mismo tiempo (pero que nunca es asunto de una «mera» voluntad), mediante el desasimiento y el aventajamiento saliente inaugura aquel «espacio» de la transición espacio-temporal que no conoce el vacío, sino que, en sus más ocultas prolongaciones, es estremecido y atravesado por los relámpagos de lo digno de ser cuestionado, lo cual exige una salvaguarda en aquello que de nuevo vuelve a configurarse como ente. El espacio de esta resolución, junto con su ser irradiado, son aquello de lo que hay que decir esencialmente —y no casualmente— que «nos» *mata*.

24

Las *ciencias* nunca pueden ni tampoco necesitan jamás pasar por el trance de las decisiones, sino que siempre se decide *sobre* ellas. Las fuerzas y los organismos decisivos son históricamente diversos. Que las ciencias no solo pueden amoldarse respectivamente a estas diversidades, *sino* que, al mismo tiempo, siempre experimentan sus im-

5. [Cf., por ejemplo, F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1984, p. 30].

pulsos a partir de decisiones más o menos expresas, lo que demues-
tra no es acaso la «supratemporalidad» de esas ciencias, *sino* su
carácter de proceso y de organismo funcional. Por eso, el progreso
de las ciencias tampoco consiste en obtener nuevos resultados, *sino*
en la simplificación y en una obviedad cada vez mayor del curso
propio de una organización funcional. Por eso, con el tiempo tam-
bién será cada vez menor la exigencia de conocimientos para ejercitar
el funcionamiento de esa organización, | y de modo correspondiente 49
también serán cada vez menores las exigencias a los hombres que de-
ben mantener en marcha el «mundillo funcional» de la ciencia. Qui-
zá un servicio militar de dos años sea mejor preparación para las
ciencias que cuatro semestres de «estudios universitarios», los cuales
todavía se enseñan en clases que, al modo tradicional, versan sobre
muchas cosas, o que incluso aún se configuran «filosóficamente». Una
forma de trabajo y de comportamiento que solo la hay en la medida
en que se decide *sobre* ella necesita ser capaz de una esclavitud ina-
parente y contenta y que encuentre sus compensaciones adecuadas
en las restantes formas y organismos disponibles del disfrute y de la
relajación. También estos, con toda seguridad, se orientan a que el
atolondramiento y la falta de pensamiento no se vean amenazados.

La «escuela superior técnica» hace tiempo que ha sobrepasado
a las «universidades»: estas solo pueden subsistir equiparándose a
aquellas. De esta equiparación surge una congregación de las cien-
cias universitarias en torno a la escuela superior técnica como nú-
cleo, el cual, a su vez, tiene como centro la facultad técnica del ejér-
cito. La ciudad «universitaria» de Berlín —hablar aquí de universidad
es un «anacronismo» que con «fines culturales» resulta forzoso— ha-
bla bastante claramente para todo aquel que tiene oídos para eso y
que no «lamenta» este «desarrollo» de las ciencias, sino que lo salu-
da como una asistencia mediata para aclarar las cosas que anterior-
mente se designaban como «espirituales». Si aquí cabe hablar en
general de un peligro, entonces solo del peligro de que los «científi-
cos», por su parte, noten demasiado tarde lo que está sucediendo
con ellos, y de que, por tanto, un «romanticismo» del «espíritu»
vuelva a dejar que sus | ensayos tardíos se produzcan dentro de la 50
marcha del funcionamiento como si fueran averías: unas «averías»
que, sin embargo, solo provisionalmente pueden entorpecer la puli-
dez y la inequivocidad de la investigación. Por eso, cuando haya
llegado el momento de comprender las cosas con evidencia, en lugar
de unas «academias de docentes» totalmente superfluas y meramen-
te «decorativas», lo que se debe construir, y lo que se construirá,
serán bares con pista de baile en los alrededores de los institutos de
investigación. El docente obtendrá de aquí la «frescura» que necesita

para el funcionamiento de su mundillo. Toda actividad espiritual resulta aquí mendacidad.

No obstante, hubo una vez en que la «idea» de la «academia de docentes», en cuanto que idea realmente «revolucionaria», estaba pensada como una forma de asamblea que apremiara fundamentalmente a la superación y que obligara a *preguntar*. Sin embargo, ¿por qué aquí todo lo que se piensa esencialmente se trueca en su contrario tan pronto como, inmediata y apresurada y homogéneamente, se lo mete a la fuerza en un organismo que encima, la mayoría de las veces, es una imitación de otros? Este encallecimiento no daña a los esfuerzos ni a las empresas científicas, pero aquella «idea» de una «academia de docentes» era una idea filosófica, y no una idea para que los eruditos de la filosofía la emplearan ni la tomaran como ocasión para pavonearse. Una idea filosófica, es decir: que piensa más allá, con vistas a una superación primordial y *decisiva* del actual carácter de la ciencia, y que por tanto se limita a preparar y a sembrar un crecimiento, y no una maniobra de la noche a la mañana. ¿Pero
51 cómo se le puede enseñar este propósito a una | instancia oficial? Eso es imposible. Y este acercamiento también se lo abortó a tiempo.

Sin embargo, también se acabó la posibilidad interna de aquella idea de la *escuela superior de docentes* —que es como debía llamarse—. Y en el fondo, *tampoco* se la había pensado *con decisión*. Ella —también ella— surgió aún de la opinión de que, interviniendo —aunque fuera de forma mediata y esperando mucho tiempo—, se podría obrar algo esencial. También aquí «las ciencias» se las está viendo demasiado desde dentro, en lugar de considerarlas en su incardinación exclusiva en la época, lo cual ya solo deja abierto un único camino para la filosofía: pasar de largo. Se decide sobre las ciencias. La filosofía —ella es escasa y apenas reconocible—, en cambio, decide: eso significa que no desarrolla decisiones de tipo arbitrario sobre temas arbitrarios, sino que desarrolla las decisiones esenciales de lo que esencialmente está sujeto a decisión, lo cual, en un primer momento —es decir, a lo largo de toda la historia de la metafísica—, solo se manifiesta como *distinción* entre lo ente y la entidad. Es más, esta distinción ni siquiera se la concibe *en cuanto tal*, lo cual, después de todo, significaría que se está haciendo una meditación sobre su origen en la decisión (acontecimiento que hace apropiado), y esto significaría el final de la metafísica en el sentido de la primera transición *decidida*.

Una consecuencia de que la filosofía tiene el *carácter* de una *decisión* se aprecia en la posibilidad de la «*crítica*» en el sentido de
52 *Kant*. | Es verdad que la filosofía solo se mueve sobre el terreno —que no está él mismo fundamentado— de la distinción entre ente

y entidad en el sentido de las interpretaciones modernas del ser como objetualidad. *Apenas* se ha indagado en su raíz la unidad original del fundamento de la posibilidad de la distinción (la imaginación trascendental) (cf. el libro sobre Kant[6]). En la relación de la filosofía con las ciencias, sigue siendo una falsa reminiscencia del cuestionamiento trascendental cuando se intenta en general pretender operar algo esencial en relación con las ciencias por medio de una filosofía inmediata de las ciencias —de su constitución y de sus condiciones—. En primer lugar, y por tanto únicamente, «la» ciencia se la tiene que haber comprendido *históricamente* (en términos de la historia del ser) en su esencia moderna, y entonces para la filosofía resulta la conclusión de hacer que las ciencias repercutan con semejante esencia suya y, en general, de renunciar al acoplamiento moderno de ciencias y filosofía. Tal acoplamiento se daba ya en el mundo griego, pero ahí tenía otro sentido (aunque ahí ya estaba planteada la posibilidad de la situación moderna).

25

La mayor esclavitud consiste en que, antes de que uno se quiera dar cuenta, resulta que uno se ha hecho dependiente de su esclavo propio y es guiado por él.

26 53

Quien tiene que dejar resueltas cosas esenciales [el cristianismo, la cultura, la «ciencia», la «universidad», la metafísica occidental, la cosmovisión, la adicción a las vivencias, un inmediato querer educar (no confundirlo con un querer «operar»)] y nunca repele nada de golpe, sino que encima aún supera cualquier tipo de cosas partiendo de algo poderosísimo, es el único que entra en la órbita de esas ubicaciones desde las que se vuelven necesarias las decisiones esenciales. Porque la capacidad de *transformación* cada vez es más exigua y los presupuestos históricos para ella cada vez se vuelven más insuficientes, porque todo se vuelve cada vez más recto y planificado, porque ya no se producen vuelcos, por eso los creadores, sin alcanzar siquiera una escasez mesurada, cada vez se vuelven más escasos. Como todos ya solo piensan historiográficamente y solo aprecian lo explicable, resulta que todo *vuelco*, y más aún una consecuencia de vuelcos tales, y tal consecuencia encima como condicionada *internamente*, suponen ya una objeción y un motivo suficiente para deducir que lo que hay aquí es una inseguridad, mientras

6. [M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* (GA 3, 1991), ed., trad. y rev. de G. I. Roth, FCE, México D. F., 1954].

que, en verdad, una consecuencia de vuelcos necesarios no testimonia más que la singularidad de un tener que crear que todavía no conoce su esencia, ni tampoco adónde va ni hasta dónde llega. *Andar* desorientado y desnortado y *carecer* de objetivos y propósitos son dos cosas distintas. La mera confusión y el confuso arremolinamiento de muchos objetivos se los puede llamar así, pero ese mismo nombre también se le puede asignar a la superioridad creadora so-
54 bre toda | petulancia que plantee objetivos y sobre toda forma de funcionamiento.

Entre los pensadores, Leibniz, Kant, Schelling y Nietzsche son aquellos que no solo sufren vuelcos y decantamientos, sino que se mantienen sobre el canto y están a punto de caer. Y justamente es en ellos en quien mejor se puede constatar que lo que se mantiene hasta el final y lo que se busca en figuras apenas reconocibles y respectivamente cambiantes es *lo mismo*. Pero esto «mismo» no es algo que se pueda desprender y colocar sobre el cambio como siendo lo constante. Tampoco es solo lo «mismo» en el cambio, sino que es el «mantenerse sobre el canto estando a punto de decantarse y caer», lo cual, en sí mismo, nunca puede ser lo mismo. Solo que, dentro de la metafísica, el «canto» siempre sigue estando condicionado: condicionado por el hacer pie en lo ente (en su prioridad) sin hacer preguntas. ¿Pero qué pasa si esta prioridad se cae? ¿Qué vuelco resulta *entonces* necesario? Toda sublimación y todo sobreincremento de lo ente se los cala en lo que tienen de aparente; todo «mantenerse sobre la base de los hechos» evidencia ser un ciego tambaleo; arranca la verdadera caminata, que primero tiene que ir al puente de la diferencia de ser y necesita de la permanencia del puente. Las decisiones le dan su forma al camino, pero ellas nunca se siguen unas a otras en fila, sino que se solapan unas con otras, y solo con este solapamiento se vuelven más consistentes. Nada tiene tanta fuerza de efecto retroactivo como ellas.

55 27

A la luz oculta del campar de una historia que está sujeta a decisiones y de su extravío, la movilidad de lo viviente sigue siendo el puro anquilosamiento en la sincronía de unas vías y figuras suyas que siempre retornan. ¿De dónde surge el error de que veamos en lo vivo lo *más movido* y el «devenir», el cual incluso se lo contrapone al «ser» (es decir, a lo ente en cuanto que lo que comparece estando presente)? No surge de ningún otro sitio más que de esta opinión sobre el ser mismo, conforme a la cual interpretamos para nosotros lo vivo meramente como un cambio todo lo grande e inasible que sea posible de lo que está dado y que en cada caso es distinto, des-

plazando por tanto también lo vivo (lo aparentemente distinto del ser) justamente al horizonte de este ser: únicamente así podemos atribuirle una superioridad en cuanto a «movilidad» respecto de lo ente, lo cual al mismo tiempo queda degradado a lo que hay dado. Es más, la *esencia* misma del movimiento se la concibe desde la οὐσία (δύναμις – ἐνέργεια). Pero lo viviente y la vida quizá sean aún más esencialmente la rigidez y el anquilosamiento en cuanto que lo inerte, lo cual carece incluso de esta posibilidad. Mientras el hombre occidental siga detenido en la metafísica —y esto tanto más cuanto menos quiera y pueda él saber eso—, | la sublimación en 56
lo viviente y la vida, junto con ese enaltecimiento de la «vida» que guarda relación con ello, se los seguirá considerando constantemente una ganancia del «ser» superior y auténtico. También Nietzsche —quizá porque era completamente un metafísico como apenas ningún otro pensador occidental, precisamente en la inversión del platonismo— sucumbió a esta valoración de «la vida». Además, la metafísica también tiene fácilmente de su parte la aprobación del pensamiento común, y la proximidad a la «vida» es aquí entonces «lo real», es decir, lo ente por antonomasia. Todo «materialismo», y lo que forma parte de su especie, sigue siendo un extravío inofensivo en comparación con esta metafísica «de la vida» que arma alboroto con su pretensión de acertar con lo supremo.

Pero la «vida» ha sido distinguida con la seguridad del *crecimiento*, por el cual no entendemos únicamente el agrandamiento, sino el desarrollo de las predisposiciones, y encima con el afianzamiento de toda la consistencia. Y este desarrollo que se afianza a sí mismo lo entendemos a su vez como un echar raíces y un *incluir* un entorno de (lo ente) como condición para la consistencia. Pese a ello, en todo lo viviente —aunque en ello se incluya toda la riqueza de las posibles configuraciones y sus modificaciones, así como el retorno—, la primera disposición sobre la esencia de tal ente contiene un anquilosamiento. Le falta la apertura | a lo ente en cuanto tal. El funda- 57
mento de esto ente no es en ninguna parte un rastro de *verdad*.

Pero donde un ente comporta *el hecho de que* lo portante se haya convertido en un *desasirse soltándose* a lo que la diferencia de ser tiene de decisión, donde es este desasir lo que hace necesarios los vínculos y las desvinculaciones, las superaciones y el sobreponerse, donde este desasimiento al mismo tiempo contiene todo lo decisivo y no tolera ningún desechar, donde la verdad (como ámbito clareado en lo ente y *hacia* lo ente) siempre ha entretejido ya en la diferencia de ser todo alumbrar y todo sonido, todo ímpetu y toda aspereza: lo que ahí decide sobre lo real y sobre la realidad nunca es la proximidad a la «vida». Lo único que aquí tiene vigencia es el declive del

«ser ahí» en el hombre hacia el abismo de la diferencia de ser, y la fuerza para arriesgarse a la verdad de la diferencia de ser, en un libre acatamiento de lo abisal para una fundación, la cual entonces, en cuanto que un ente de aquella diferencia de ser, le conserva a esta su necesidad. Aquí, en el ámbito de irradiación del campar de la verdad, donde la irradiación hacia lo oculto (de la diferencia de ser) del ámbito clareado de lo ente es lo único que deja ser a lo ente lo que él puede ser a partir del «número» de sus posibilidades veladas, es donde surge la *historia* del hombre, la quintaesencia —que esboza por anticipado y que al mismo tiempo vincula con lo inalterable— de decisiones que nunca se extinguen sino que se avivan, y que proceden de la indigencia de la propia diferencia de ser. Aquí fracasa toda
58 evasión | a la sublimación, a aquel hacer ascender que no tiene ninguna *altura*, sino que solo la finge desde una presunta distancia hacia algo inferior.

Tener altura significa *estar* arriba. Pero *este* ser ya no conoce arriba ni abajo, ni tampoco se lo puede explicar a partir de la diferencia entre lo inferior y lo superior, pues los abismos no son nada que se extienda hacia abajo mirándolo desde un arriba asegurado, sino que los fondos abisales están —si aún se admitiera este enfoque— tanto arriba como abajo, siendo lo infundamentado, pero siendo también los portantes de fundamentación pertenecientes al origen (cuando se hacen apropiados a los dioses y al hombre para surgir de la discordia entre mundo y tierra). Solo aquí campan el movimiento y el devenir, que ya no alcanzan ninguna vitalidad ahí donde lo único que es posible siempre es un desplazamiento y un aproximamiento y un apartamiento suyos. Pero cuanto más exclusivamente nos mantengamos en el representar y en el explicar representativo, cuanto más determine esto de antemano y sin excepciones toda visión y todo lo visible, tanto más nos parecerá que está en movimiento y en devenir lo que, al ser desplazado, no se dispersa, sino que incluso ahí permanece arrejuntado como el curso de lo vivo, que por eso tiene su esencia en el género y que si entrega a los «individuos» es solo para consumirlos: un medrar en un continuo corromperse.

Desde luego que eso ya no se lo puede explicar *mecánicamente*
59 o, mejor aún, | *todavía no* se lo puede achacar a los desplazamientos del mero cambio de lugar. Pero la movilidad de lo vivo —caso de que aquí se pueda hablar de movimiento— no la podemos explicar desde una movilidad superior. La inexplicabilidad de lo vivo le resulta a ello mismo la auténtica protección de su esencia como la de aquel ente que no es lo que es partiendo de una verdad de la diferencia de ser, pero que sin embargo tampoco se lo capta ni siquiera su-

poniendo que haya quedado explicado por completo, pues de lo vivo forma parte que abarque con la mirada e incluya un radio de alcance de aquello que ello mismo no es, de modo que esta inclusión no es capaz de «tener» (en el sentido de una apropiación) lo incluido ni como un afuera ni como un adentro. Una apropiación que preste adecuación solo la hay ahí donde lo ente es propiedad de su campar, es decir, donde ha sido encomendado a la *irradiación de la verdad* de la esencia, y donde este encomendamiento constituye su ser mismo más propio. Una vez que lo vivo haya quedado explicado y quizá incluso resulte constatable, entonces aquella *inclusión* —que nosotros tenemos que llamar la inclusión sin posesiones— ha quedado abandonada y olvidada, y entonces lo «vivo» ha pasado a ser una mera especie de lo inerte. Pero entonces, el progreso de la ciencia no consiste tanto en la capacidad de producir lo vivo cuanto en la definitiva *renuncia* a experimentar lo vivo en cuanto que tal.

Pero esta renuncia no se considera una renuncia, sino que la 60
ciencia la registra como una ganancia, y concretamente como la ganancia a la que se encamina desde hace tiempo. La renuncia a la experiencia de lo vivo (una renuncia que no se la advierte en cuanto que tal, y que cada vez se la advierte menos y que al final ya no se la puede advertir) se va propagando como la opinión asegurada de que ahora también se cala a fondo la vida. Un ejemplo clásico es lo que mejor muestra que los progresos de las ciencias —que en el horizonte de la Modernidad sin duda quedaron como tales progresos— no se basan en un adentramiento en lo ente (es decir, en la verdad de su diferencia de ser), sino en un apartamiento cada vez mayor de lo ente al desplazarse al primer plano de su objetualidad, aunque lo que queda en primer plano cada vez se vuelve más manejable, mientras los «principios» explicativos cada vez se vuelven más insuficientes y vacíos, es decir, más faltos de decisiones y más generales y comunes para todos.

La técnica, como historiografía de la naturaleza, pasa a ser la forma de «saber» de lo ente en general. Ella se apodera también de la historiografía de la historia (de lo pasado), y se propaga hasta convertirse en forma fundamental de referencia a lo ente. Todo recurso a la diferencia de ser ha sido erradicado, pero al mismo tiempo se ha erigido la apariencia suprema de la libertad (que consiste en dominarlo todo). La más íntima equivocidad del abandono del ser por parte de lo ente ha alcanzado ahora una nitidez que resulta que se ha vuelto completamente irreconocible. | En el ilimitado radio de 61
alcance de la técnica todo es «vivo». Esta vitalidad es el sucedáneo de la falta de historia que se ha alcanzado, la cual por eso se la pasa a considerar historia. Al cabo de muchos rodeos y transformaciones,

la τέχνη, luchando, ha obtenido el triunfo sobre la ἀλήθεια, que al comienzo todavía se conservaba (cf. el *Fedro*[7] de Platón). La hominización del hombre ha llegado a la meta.

La forma suprema de explicación, que por eso siempre se queda aún en una explicación, es la sublimación. Pues este hombre carente de historia, pero completamente historiográfico, no es de ningún modo un sobrio calculador, sino que el romanticismo celebra en él su triunfo supremo. La *música*, lo carente de palabra y de verdad, pero calculado de comienzo a fin y que sin embargo llega hasta la «vida», hasta la corporalidad, se convierte en «el» arte que congrega en sí y en torno a sí todas las demás artes. Es decir, el arte pasa a ser τέχνη en el sentido de la técnica, se lo puede encargar y calcular políticamente, pasa a ser un medio entre otros para hacer manejable lo dado, concretamente en la forma de la sublimación. «Lohengrin», y una y otra vez «Lohengrin», y los tanques y las escuadras de aviones son cosas que van juntas, que son lo mismo.

Pero la uniformidad de estas cosas, que solo en apariencia son diversas, no es más que el precario comienzo de un «desarrollo», de una serie de cosas que hasta entonces aún no las había habido, en vista de las cuales el hombre confirma su hominización de forma
62 cada vez más segura, sintiéndose cada más a gusto. | Incluso «catástrofes» como la «guerra mundial» se las supera y un día se las dictaminará como utilizables, sin que de ellas pueda surgir ya nada que esté sujeto a decisión. En su punto culminante, la devastación ya no se la puede experimentar en cuanto tal. Pero en una noche irreconocible todavía alumbra siempre la luz de la historia que está sujeta a decisiones, en cuyo abismo —que los dioses han recorrido del todo— lo gigantesco de la carencia de historia —pese a la apariencia de «vitalidad»— se queda sin embargo en mero primer plano de lo caótico. Pero la irradiación del campar de la diferencia de ser nunca se deshace de eso, porque esa diferencia de ser —en cuanto que la necesidad que se tiene de los dioses— ha *decidido* ya, en lo que ellas tienen de caótico, todas las indigencias del hombre representante y productor reajustadas como menesterosidades. Pero, por eso, al hombre —en cuanto que ente asignado a la diferencia de ser— se le ha encomendado la posibilidad de ser alguien que decide, o bien arriesgándose alguna vez a *la* decisión entre lo ente y la diferencia de ser, o bien eludiéndola continuamente (cf. «Reflexiones VII», pp. 77 ss.).

7. [Cf. M. Heidegger, *Platon Phaidros. Übungen im Sommersemester 1932*, en *Seminare. Platon – Aristoteles – Augustinus* (GA 83), ed. de M. Michalski, Fráncfort M., 2012, pp. 85-148].

Las superficies delanteras y los trasfondos de una «historia» constatada por la historiografía solo los advierten aquellos que saben de los abismos de la diferencia de ser. Pero este saber es, él mismo, una fervorosa estancia en la verdad de la diferencia de ser, | con la 63
que queda establecida una única ubicación (la de la transición) (cf. pp. 43 ss.). Con esa ubicación se exige una meditación que ha reconocido en su ineludibilidad todo aquello que aún tienta a que la «crítica cultural» lo niegue: una meditación que, por eso, ya no «critica» aquello, sino que lo concibe como algo caóticamente inesencial, dándose ya con ello la mostración del campar de la diferencia de ser, la cual hay que atreverse a discurrir en la transición. Semejante arriesgarse, si cuenta, solo puede valer como un resplandor que, por un momento, el destello de la historia de la diferencia de ser lanza sobre lo sórdido de la carencia de historia, carencia que, en lo deslumbrante de su disfrute seguro de sí mismo, ha invertido el valor de todas las noches convirtiéndolas en cotidianeidad. Si el pensamiento de la diferencia de ser —lo más inaparente al resplandor del gigantesco despliegue de lo ente— es en verdad *de* la diferencia de ser, es decir, si ella lo ha hecho apropiado, entonces, aunque él vislumbra esta seña, sin embargo no conoce la hora de su historia, y por eso nunca es capaz de acondicionarse inmediatamente en lo «vivo», sino que ama el extravío como el paisaje de la verdad, abomina las cosas correctas que vuelven a confirmar lo dado y se encadenan a lo ente para que la diferencia de ser permanezca en el olvido.

28 64

A los pensadores más antiguos les estuvo inmediatamente permitido decir la verdad de lo ente. Los pensadores modernos pudieron pronunciar lo correcto del hombre que representa. Los pensadores futuros tendrán que aprender a discurrir la diferencia de ser. La «escuela» para este aprendizaje es el «*ser* ahí».

29

Arte: lo que llamamos así —y que en su historia lo conocemos historiográficamente— solo es posible a partir de la decisión metafísica que se ha vuelto obvia como la distinción entre lo ente y la entidad, entre lo sensible y lo no captable por los sentidos (lo suprasensible), entre lo «real» y la «idea», entre lo explicado y la sublimación. Es verdad que la distinción metafísica domina de las formas más dispares —que la mayoría de las veces se han vuelto irreconocibles— el acondicionamiento actual y próximo de la «vida» y de la «realidad»: se la *utiliza* para enseñar «ideas» y «valores» en cuanto tales de cosmovisiones y para «ponerlos en obra». Pero la distinción misma está

tan manida que nadie se escandaliza de ella ni podría suponer que ahí hay todavía una pregunta implanteada. (La erudición filosófica se proporciona algún tipo de enlace con una «metafísica» dada historiográficamente o con una mezcolanza de diversas doctrinas metafí-
65 sicas, pero carece de toda fuerza determinante, | la cual, además, ha llegado a resultar superflua dada la obviedad de la distinción. Y si resulta que, en aras de ponerse a la altura de los tiempos, la erudición filosófica también ha descubierto la «vida» y el «pueblo» y la «acción» y lo «útil», entonces esto tampoco es más que una aplicación posterior —como toda escolástica— de la inversión del platonismo).

Entre tanto, el arte ha colaborado en propagar la distinción metafísica llevándola hasta lo habitual y lo masificado, y ahora es la confección (una confección sobrevenida historiográficamente y buscada en común y estimulada historiográficamente de forma cada vez más diestra, que resulta habitual para muchos y que a menudo ni siquiera es «mala») de aquello que antiguamente era una «obra», y que ahora —según el historicismo— también se lo sigue llamando todavía así. En correspondencia con la obviedad de su fundamento metafísico, «el arte» se ha asentado como medio «superior» del mundillo cultural, al mismo tiempo que el aseguramiento de tener la vocación de embellecer y de aliviar la «vida», y a la vez con la pretensión de ser incorporado a la comparación con lo anterior. Pero lo procaz, infundado e indeciso que consolida la distinción metafísica convirtiéndola en un portante al que apenas se presta atención pero que sin embargo lo sostiene todo, es también el motivo de que el mundillo artístico, y encima con el historicismo que va creciendo en torno a él, no se deje impugnar por el final ya acaecido del arte (mantenido metafísicamente). Sin embargo, si el final de la metafísica no es el final del pensar, sino solo la consumación de la historia de su primer comienzo, si el pensar se convierte en pensar de
66 la diferencia de ser y si aquella distinción se quebranta en el salto | adentro de su origen (la decisión), ¿qué ocupará entonces el puesto de aquello que en un sentido metafísico era hasta ahora el arte? ¿No tiene que anunciar entonces su necesidad algo más primordial, algo más siniestro e inhóspito, porque viene forzado desde la diferencia misma de ser? Y para poder responder a eso, ¿no se tiene que exigir primero justamente desprenderse de todo mundillo artístico y de toda consideración *historiográfica* de la historia del arte? ¿Hay también aquí vías de la meditación? ¿Puede la historia del arte dar mediatamente aunque sea siquiera una seña que no indique cómo hay que empezar para volver a llegar a un arte, sino, como mucho, cómo tenemos que estar preparados para recibir un empentón de la propia diferencia de ser?

¿O ahora primero tiene que surgir todo por completo del otro comienzo, y todo lo transicional hay que conocerlo *como* transicional? Lo distinto del «arte», lo que se corresponde con él en términos de historia del ser (¿acaso tiene que pertenecerle en general una correspondencia?), ¿no tiene que estar fundamentado en un *saber* arduo y exigir un saber así —una larga firmeza de unos pocos en la pregunta de *uno* (de la decisión que provoca una escisión)—? Con vistas a estas necesidades, ¿qué pinta la «*formación musical*», y en general lo «musical», y encima en la figura del ir ganando terreno la «música»? Pero quizá eso resulta indispensable como modo de mantener a las masas alejadas de la desfiguración de la diferencia de ser. En su sentido más amplio, quizá la «música» sea el ir demorando bajo el frágil | resplandor de una «vitalidad» que cada vez 67
resulta más fácil de contentar y que es desafecta a toda experiencia de la indigencia de la diferencia de ser. ¿Eludir la diferencia de ser con ayuda de lo «ente» (de la «plenitud de vivencias»)?

Toda valoración formal del mundillo artístico en marcha y de las renovaciones historiográficas de la historia del arte, toda reactivación de los *contenidos* del mundillo cultural agregándole nuevos «ideales» y «valores»: todo eso se queda necesariamente atascado en lo que había hasta ahora, lo cual incluso todavía resultaría indiferente si, con ello, no se estuviera relegando la decisión acerca del arte, y si el «arte» mismo, en cuanto que él es una decisión, no se viera relegado con ello. La pregunta por el «origen de la obra de arte»[8] quiere impeler a que la meditación sobre el arte entre en el ámbito de lo decisivo, y a preparar un momento histórico de transformación esencial del arte desde un arte mantenido «metafísicamente» hasta otro distinto. Pero aquí queda la posibilidad de que el arte no encuentre *ninguna* correspondencia, de que entonces el mundillo artístico se convierta de forma tanto más permanente y sagaz y calculada en algo habitual, y de que el *resguardo de la verdad de la diferencia de ser en lo ente* designe un proceso cuya figura futura quede pertinazmente velada en la misma medida en que el rehusamiento se nos despeje y aclare como el ámbito donde campa y se irradia la diferencia de ser, *descolocándonos y sacándonos* del andar perdidos en lo ente y definiendo y templando desde este descolocamiento el temple del «ser ahí».

Cuando uno se limita a obrar y a repercutir, e incluso a obrar y 68
a repercutir mucho, pero resulta que al hacer eso solo «es» *aquello*

8. [M. Heidegger, «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque* (GA 5, ²2003), versión de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1995, pp. 11-74; M. Heidegger, «Vom Ursprung des Kunstwerkes: Erste Ausarbeitung»: *Heidegger Studies* 5 (1989), pp. 5-22].

que todos «son» ya, entonces le falta todo para la singularidad, es decir, para una incardinación primordial en la diferencia de ser. Y una vez que el «arte» se haya convertido en medio de expresión y en confirmación y representación de este *obrar y repercutir*, habrá alcanzado su utilidad última, y el deterioro de su *esencia* a causa del uso habrá llegado a la meta. ¿Pero qué significa lo distinto del arte? *Poner en obra la verdad.* Sin embargo, verdad significa aquí verdad de la diferencia de ser, y se vuelve necesario que la propia diferencia de ser, lo que tiene su carácter, nos descoloque sacándonos de la prioridad de lo ente (y por tanto de la metafísica). Pero la «obra» es efecto «de» la diferencia de ser («de» con el sentido de un genitivo de la historia del ser), y no una exposición del ente. Pero el «efecto» de la «diferencia de ser» no puede ser resultado ni consecuencia de una causa, sino conseguir que se produzca el «espacio intermedio»: trasladar al margen de tiempo y espacio de la decisión entre los dioses y los hombres, al comienzo de la historia.

69 30

Spengler: en él, la inversión nietzscheana del platonismo pasa a ser un mero dominio del mero «hecho» frente a la impotencia de las «verdades», por las cuales él entiende las «generalidades» del mero opinar. La glorificación del «hecho», que quizá represente el «romanticismo» más desolado y al mismo tiempo más ciego —el cual es para Spengler lo más despreciable—, conduce a realizar un último encomio del mundo romano y del cesarismo: un Nietzsche reducido a media página, solo que más *historiográfico* y más decisivo que aquel otro Nietzsche de Klage que se encharca en lo biológico. Sería un comienzo estéril ponerse a hacer un rastreo de los pasajes donde Spengler se contradice a sí mismo: eso no basta para sanar su ceguera hacia aquello que, no obstante, les da a sus exposiciones (y a sus presuntas «experiencias», que sin embargo solo están sacadas de la «bibliografía» historiográfica) su fuerza de impacto. Solo se lo puede tomar como aquello por lo que hay que tomarlo según su «doctrina» propia: como un fenómeno de su época, la cual, ciertamente, él ve solo desde su «perspectiva», que él considera que es la «absoluta».

En la doctrina de Spengler, lo «peligroso» no es ni el «pesimismo», ni el «relativismo», ni el «zoologismo» («humanidad es para mí grandeza zoológica»[9]). Aquí ya no queda nada que sea peligroso, sino
70 solo esa | contundente consistencia lógica a la hora de sacar conclusiones que es propia de los epígonos, para quienes los golpetazos

9. [O. Spengler, *Pessimismus?*, Stilke, Berlín, 1921 (Schriftenreihe der Preußischen Jahrbücher), p. 14].

más brutos con la mano propia en el rostro propio ya no significan nada, porque lo único de lo que todo depende es la repercusión de los «hechos» y que esos hechos estén sujetos al destino. «En todo el siglo XIX no hay ni una sola pregunta que la escolástica no hubiera descubierto ya como uno de sus problemas, que no la haya pensado a fondo y expuesto en una versión brillante»[10]. El entusiasmo de Spengler por los «hechos» parece interrumpirse aquí, pues, de lo contrario, tendría que saber (¡pero qué significará «saber» para un hombre de «hechos» que escribe!) que la «escolástica» no solo no conocía absolutamente ningún «problema», sino que además estaba tan distanciada —tan diferentemente alejada— del siglo XIX que jamás pudo desembocar en sus problemas. Pero este tipo de frases como la que hemos citado pueden causarles «impresión» a los ignorantes hombres de «hechos» (directores de banco y técnicos), y capellanes instruidos apologéticamente las pueden apuntar con una sonrisa de satisfacción, pues, al fin y al cabo, no hacen más que mostrar la carencia de historia de este arquetipo de todos los «historiadores» actuales. Antes viene esta otra frase: «En una época tan tardía ya no hay ningún pensamiento realmente nuevo»[11]. ¡Qué sinceridad y modestia tan desconcertantes [?]! Pero luego, de inmediato siguen | 71
varias páginas de enumeraciones de aquello que Spengler «ha creado de nuevo». Pero contradecirse —por muy burdamente que se haga— es algo que aquí carece de toda relevancia, pues eso forma parte de este tipo de «filosofía» que capitula ante los «hechos», ante lo ente, suponiendo que, en general, se le pueda conceder que tiene la suficiente consistencia como para capitular. Este sumirse *por completo* en el platonismo (que sea un platonismo puesto boca abajo no altera en nada su esencia), esta ignorante proclamación del abandono del ser por parte de lo ente, le priva a tal modo de pensar de toda peligrosidad, o mejor dicho, se la deniega. A esta inocuidad le sigue como consecuencia aquel procedimiento que, como «adversarios», se busca solo lo débil y lo incidental y lo posterior y lo increativo. Uno hace escarnio de una «filosofía universitaria» que resulta indiferente, pero se queda sin tener ni idea de los primerísimos presupuestos que exigiría, por ejemplo, una confrontación con Kant (también en esto Spengler es una edición empeorada de un Nietzsche reducido a media página). Pero lo que menos sorprende es que el sumirse en el platonismo despotrique del «romanticismo» y se burle de todo lo que se llama «esbozo» tachándolo de idealismo, es decir, de «ir vagando sin rumbo». ¿Pero cómo | ha de reconocerse a sí mismo el 72

10. [*Ibid.*, p. 8].
11. [*Ibid.*].

platonismo (sobre todo si encima se lo ha puesto boca abajo) en aquello que olvida y que nunca es capaz de comprender, porque para él el «concepto» ya solo puede ser un «concepto»?

Aquí, en esta inocuidad y en esta falta de necesidades propias de un pensamiento atolondrado e irreflexivo, nunca se podrá experimentar que el esbozo es, originalmente, la inauguración de la verdad de la diferencia de ser, y que no es ni un mero «programa», ni una «perspectiva», ni una mera representación o noción que penda «por encima» de la «vida».

¿Pero cómo puede ser que en su crítica a la época Spengler atine con tantas cosas y que esté tan seguro a la hora de negar? También aquí el que está hablando es Nietzsche, pero, de nuevo, solo un primer plano de Nietzsche, y ni siquiera el auténtico Nietzsche del «nihilismo», al que no cabe separar de su «metafísica» ni por tanto de su platonismo. Quizá nada pruebe de forma tan clara la falta de historia de este «filósofo de la historia» como la opinión de que se ha dicho algo sobre Hölderlin con burlarse —y encima de un modo muy cuestionable— de que el círculo en torno a George buscaba en Hölderlin una imagen de los helenos... en lugar de afirmar el mundo romano.

73 Solo que... todos los reparos hacia | Spengler solo son de peso si se admite que, en él, se estaba pronunciando *una auténtica fuerza de su época*, la cual, a través de toda la resistencia que encontró por parte de los eruditos, repercutió precisamente sobre aquellos que, más tarde, rechazarán y creerán haber superado su pesimismo y su «ambiente de decadencia». Spengler ayudó —aunque fuera de manera muy superficial— a hacerles accesibles a los hombres de acción siquiera un primer plano del pensamiento de Nietzsche. No es de extrañar que eso sucediera con la consecuencia de un desprecio —que sobre todo ahora estaba asegurado— de la «filosofía», pues Spengler es una «expresión» del «alma cultural» actual precisamente cuando no comprende lo que filosófica y metafísicamente estaba aconteciendo con el pensamiento de Nietzsche. Pero justamente por este motivo es falso opinar que a Spengler se lo puede «despachar» con refutaciones eruditas. A Spengler no se lo puede despachar mientras primero no se haya preparado por anticipado el ámbito de la meditación sobre el pensamiento de Nietzsche, pero entonces hablar de «despachar» carece ya en cualquier caso de todo sentido. ¿Puede saber jamás algo de *historia*, y encima pretender hablar vinculantemente sobre ella, alguien para quien el hombre es una «grandeza zoológica»?

31 74

Historia y la prioridad de la falacia en que consiste la explicación historiográfica: con ayuda de eso que se da en llamar «hechos» siempre se puede mostrar que los «grandes acontecimientos históricos» influyeron a «artistas» y «pensadores» y condujeron a «obras». *Nunca se puede* «mostrar» de forma correspondiente que quienes llevaron a cabo aquellos acontecimientos solo fueron posibilitados por los poetas y por los pensadores. Así es como queda evidenciada su posterioridad, si es que no ya su superfluidad. En efecto. ¿Pero evidenciada para quién? Para aquellos que se figuran que la historia se puede explicar por medio de «hechos». Pero se ha llegado al colmo de la confusión cuando los adoradores de los «hechos» se figuran que han comprendido cómo la historia está sujeta al destino, a diferencia del «causalismo» de la deducción a partir de «ideas» y de «programas». Lo que la historia tiene de auténticamente sujeto al destino se revela justamente en que esa sujeción al destino elude postrarse ante los «hechos» y le deniega a este postrarse el saber algo del origen de los «hechos», un origen que, ciertamente, no hay que buscarlo en las «ideas». ¿Y si el concepto de «destino» no fuera más que la última vía de salida de la historiografía, la vía de salida al desencaminamiento y la falta de caminos, la negación de toda | meditación? 75

32

La *Modernidad*, con arreglo a esa postura del hombre que la caracteriza a ella, conduce a una decisión que implica toda la historia anterior de Occidente mantenida sobre la metafísica. Por eso, ninguna circunstancia, ninguna prestación ni ningún movimiento de la época actual se los puede tomar ni fomentar en aras de ellos mismos y de sus objetivos, sino que todo hay que asumirlo en su modernidad y, al mismo tiempo, hay que desplegarlo tácitamente hasta su transicionalidad y su posible fuerza para preparar la transición. ¿Por qué? Porque todos los objetivos occidentales se han agotado y todo lo demás solo puede ser una variación de lo anterior que lo mezcle. Pero esto es así porque la postura hacia lo ente, partiendo de este, solo puede calcular lo ente (para el causar y para el «vivenciar»), y jamás es capaz de abrir otra fuente, a no ser que ella (esta postura) se vea fundamentalmente conmocionada. Y a su vez esto es así porque únicamente la diferencia de ser es capaz de concederle a lo ente la primordialidad. Pero la diferencia de ser nunca se puede hallar como si fuera un ente, ni menos aún lo puede hallar así una época para la que, desde hace tiempo, | lo ente mismo se ha convertido ya 76
en lo objetual del cálculo y de la vivencia.

Así es como la diferencia de ser solo se abre desde la escisión esencial y desde el apartamiento de todo ente, lo cual, ciertamente, no hay que pensarlo en el sentido de la distinción metafísica entre ente y entidad. Esta escisión esencial solo surge de un decidir, cuya resolución ha tenido que crecer, mucho tiempo antes, desde la disposición a verse acometido por la diferencia de ser y a verse transformado esencialmente. Pero esta disposición significa ya pensar por anticipado y portarlo todo hasta lo transicional de aquella decisión entre el abandono del ser por parte de lo ente y la irradiación del campar de la verdad de la diferencia de ser. Tal cosa no sucede ni por medio de «programas» ni por medio de la «realización» de ellos, sino solo por medio de la meditación (cf. arriba pp. 64 ss. sobre el arte). Pero de esta meditación surge el poder renunciar a lo que hasta ahora resulta habitual y también, además, a lo que hasta ahora se apreciaba como un ideal (cultura y cosas así).

Para eso se necesita, sobre todo, el poder soportar la apariencia de que esta renuncia solo es algo «negativo» y «desesperado», siendo que, a la inversa, es el paso *primero* y *por eso* más difícil de la meditación, con el que —yendo mucho más allá, mas pese a todo *sin*
77 postura programática y sin cálculo— se prepara la | posibilidad de la ubicación totalmente distinta (43 ss.). Este larguísimo paso hasta la transición y hasta la permanencia del puente es el más inaparente y el más ineludible, pero también queda fuera de toda comparabilidad con los «logros culturales» y con las «construcciones especulativas» que había hasta ahora. No se lo puede evaluar historiográficamente, porque ya el mero saber que todos los objetivos anteriores están finalizados es algo que surge de la meditación sobre la verdad de la diferencia de ser y sobre el abandono de lo ente, porque lo transicional —que ahora se vuelve necesario— no discurre en el nivel de lo ente historiográfico, sino que precisamente abandona este nivel y solo siendo un salto hace surgir una decisión.

Pero este salto no conoce ningún arbitrio, porque, frente a las posibilidades extinguidas de lo ente y de su cuidado (cultura), solo hace surgir una única cosa: la diferencia de ser y su apertura; porque el impulso del salto solo se le hace apropiado al saltador desde la propia diferencia de ser y desde la irradiación de su campar. Solo en la «ubicación» que hace surgir esta decisión (como quebrantamiento de la distinción metafísica) se hacen visibles las dos posibilidades extremas y únicas de la historia occidental:

1) la completa falta de historia, pero ocultada por la historiografía;

2) la preparación larga e inaparente de una fundamentación
78 de la verdad de la diferencia de ser, sobre cuya base a los dioses | y

al hombre se los vuelve a poner en una contrarréplica, una contrarréplica que expande un margen de tiempo y espacio dentro del cual lo abierto y lo cerrado llegan igual de originalmente hasta la irradiación del campar de la diferencia de ser y, siendo un ente, se los encomienda a la custodia.

Por tanto, la preparación de esta decisión entre estas posibilidades extremas la lleva por primera vez, *en cuanto que tal decisión*, a la meditación y ante la prueba de acreditación de la fervorosa estancia en la perseverancia de su despliegue. La preparación de la ubicación de la disposición se aclimata como en su casa en lo que, calculándolo historiográficamente, tiene de inhóspito la espera de lo totalmente distinto, lo cual siempre es demasiado esencial como para dárselas jamás de algo «nuevo».

Y sin embargo, la *renuncia* al aparente funcionamiento del fomento cultural y el andar moviéndose en los anteriores objetivos «religiosos», «artísticos» y «políticos» de un Occidente degenerado metafísicamente es lo mínimo que aquella preparación tiene que soportar. Pero más difícil de saber —y por tanto algo que hay que saber de antemano— es que la meditación es inconmensurable con todo lo gigantesco, que, entre tanto, está empezando a agotar sus posibilidades. Esta inconmensurabilidad con los criterios dominantes significa aquí la completa desaparición, o mejor dicho, | el no 79
resaltar frente a lo único que se considera adecuado para ellos.

Esta inapariencia —el indicio todavía velado de un tipo totalmente distinto de «grandeza», la cual incluso crece esencialmente por encima de esta designación—, esta apariencia posee sin embargo la fuerza y el tipo de una manifestación que es adecuada solo a ella en las «señas», las cuales también las conoce el cálculo historiográfico —al que no se le escapa nada—, si bien en la forma de una completa malinterpretación. Eso es lo que sucede con el acontecimiento de la prematura partida de *Hölderlin*: este acontecimiento supera todas las circunstancias de la época napoleónica y todo lo que engendró el arte «clásico» y «romántico», y supera todo lo que desde entonces siguió como «historia». Pero, frente a la historiografía, ni siquiera a la inapariencia de este acontecimiento se le permitió que llegara a ser reconocida. Las cosas se explican «por herencia biológica», quizá también «cristianamente», e incluso a lo mejor se pueden aducir también «casos» correspondientes. Aquí se explica un suceso y se termina lamentando que a la posteridad se la haya privado de esta manera de la posesión de una obra completa. Se constata un desmoronamiento y no se barrunta la fuerza de decisión de esto inaparente, porque de la obra misma | solo se hace el saldo de cuen- 80
tas comparándola con lo contemporáneo, de lo cual forma parte

realzarla frente a esto contemporáneo en lo que ella tiene de particular.

No barruntamos todavía que aquí estaba aconteciendo la primera conmoción de Occidente —de sus fundamentos, es decir, de su metafísica—, y que esta conmoción se la puede enrunar recubriéndola, pero no se la puede extinguir, porque esta conmoción es ya tan esencial que también se proporcionó ya un modo totalmente distinto de su permanencia (la inapariencia), y porque fundó su firmeza en el poder esperar. Mientras en torno a aquella misma época la *historiografía* empezaba a configurarse en un organismo fijo como investigación y como ciencia y a propagarse, comienza la inapariencia de una *historia* completamente distinta. Mientras que el «cristianismo», con el idealismo alemán, experimentó su legitimación con el pensamiento absoluto (Hegel) o como el hecho opuesto a tal pensamiento absoluto (la filosofía tardía de Schelling), históricamente ya se había decidido sobre él asignándosele a su Dios su puesto entre «los dioses», y con el arranque de la huida de los dioses como la concesión de un espacio desalojado totalmente distinto que ya no se lo podía captar ni pisar ni configurar «metafísicamente», es decir, occidentalmente —en el sentido que este término había tenido hasta entonces—: un espacio desalojado para un tiempo totalmente dis-
81 tinto, | sustraído a todo cálculo y, por tal motivo, «largo». Mientras que el arte, con la conmoción (bastante oculta) de toda metafísica, esencialmente había llegado ya a su final y el mero mundillo artístico (de momento muy evolucionado y capaz y conocedor) arrancaba con poder y la «obra de arte global» se convertía —con un cálculo correcto— en programa de ese mundillo, mientras el historicismo de Herder y del romanticismo empezaba a perfilar la forma cultural del siglo XIX y XX, había ya un decir y un poetizar totalmente distintos que se habían pasado a la inapariencia.

¡*Pero ay*!, si ahora, con todos los fáciles medios del cálculo historiográfico, aplicándolos a lo actual y a lo inmediato de una época que apenas acaba de hacerse con el dominio, pretendiéramos saldar las cuentas precipitadamente y tuviéramos que equivocarnos por completo con lo inaparente y con la ley de *su* obrar (esa filología sobre Hölderlin que está comenzando ahora, la valoración de Hölderlin como *un* caudillo que conduce hasta los griegos, la degeneración «patria» de su poesía, la explotación cristiana, católica y apologética en relación con lo que acabamos de mencionar y al mismo tiempo contra ello). ¡Ay!, si olvidáramos que la seña nos encomienda una larga meditación, desde la cual tenemos que dejar que la obra repose en su protección suprema —que es su inapariencia—, hasta
82 que, con el esfuerzo propio de la | preparación, hayamos pensado

en ella asignándole la *decisión* esencial, de modo que la dirección de la inflexión que esa decisión provoca solo la conocemos y la discurrimos verdaderamente (es decir, la tenemos que averiguar preguntando por ella) desde la experiencia de aquella conmoción. ¡Ay!, si nosotros, en vez de convertirnos en seres en tránsito, nos salvamos refugiándonos en una veneración y un enaltecimiento historiográficos del poeta y de su «obra», con lo que solo estaremos tapando, de la forma más capciosa, aquella conmoción enrunándola.

Pero también aquí, en el poder, la ley de lo inaparente —frente al cálculo historiográfico, por muy esforzado y por muy serio y «bienintencionado» que este sea— sigue siendo preparar la meditación histórica, aunque sea a costa de renunciar a una «interpretación» de aquel poeta, la cual quizá por primera vez es necesaria. ¡Ay!, si aún encima a uno se le ocurriera hacer una «filosofía» de esta poesía —o siquiera «cimentarla» con una filosofía—, cuyo espacio y cuyo tiempo siguen aún infundamentados, aunque sin embargo han sido fundados. ¡Ay!, si olvidáramos que lo que ahora se le está encomendando al *pensar* es, más que nada, *lo más inicial que tiene de más propio*, lo cual es «más antiguo» que la metafísica: la pregunta por el ser como pregunta por la verdad de la diferencia de ser, y eso como *una* preparación de la disposición a la decisión sobre la historia y la carencia de historia.

Es imposible, y a la vez innecesario, poner este preguntar en una 83
relación historiográfica y explicable con aquella conmoción de la historia que causó Hölderlin. Lo único que sabemos es esto: desde el preguntar la pregunta por el ser (un preguntar con el que se supera la metafísica) se abre *un* sendero *único*, y muy estrecho, para experimentar siquiera una insignificancia de aquella conmoción, y para conducirla —dentro de límites tales como los de la ley primordial del cauce del pensamiento— a la preparación de la ubicación totalmente distinta. Poetizar y pensar entran en una relación transformada esencialmente, la cual no se puede calcular. Cuándo y cómo ambos se hacen patentes como «*ser* ahí» dentro de lo ente que se transforma, sin ser y sin «repercutir» públicamente, eso es algo que no sabe nadie, ni que nadie quiere saber de entre aquellos que se han enterado siquiera lo más mínimo de las necesidades del tránsito y de su preparación. Pues la auténtica meditación no se apega ni a lo pasado ni a lo venidero en el sentido de lo representable historiográficamente, ni menos aún considera la situación actual: más bien concibe la época en sus más sencillos rasgos esenciales (prioridad del hombre, imagen del mundo, abandono del ser, carencia incipiente de historia), reconociéndolos en su incardinación en la historia de la diferencia de ser.

84 33

Filosofía. Si reparamos en qué pocos han comprendido tan rara vez el pensar esencial en sus voluntades ocultas, y cómo desde este pensar —a pesar de sus «efectos» presuntamente constatables dentro del representar y del actuar— no se tiende ningún puente hasta lo «ente», entonces casi parece que la pregunta por el «para qué» resulta superflua.

Y efectivamente lo es. Pues el pensar de la diferencia de ser no solo no debe servir para nada, sino que tampoco puede «obrar» nada, porque se agota en ser una diferencia de ser: estar como «*ser* ahí» en la irradiación del campar de la diferencia misma de ser. ¿Pero significa esto más que una sobreabundancia, para la cual, en ocasiones, la diferencia de ser echa mano de un pensador? En efecto, así es. No tenemos criterios ni escalas de medida para valorar tal fervorosa estancia temporal en la diferencia de ser. El *pensar* de la diferencia de ser tendría entonces que ser forzado en ocasiones por tal diferencia de ser «únicamente» para que ella campe. Quizá una época como la «moderna» carezca por completo de la capacidad de advertir lo más mínimo como «esencial» lo carente de rumbo y lo que se sustrae por completo al cálculo, es más, de hallar de alguna manera un ser en tal estancia fervorosa.

85 Pero quizá también sea | este el momento en el que hay que experimentar con mayor saber la esencia de la filosofía, porque, frente a lo ente, la diferencia de ser apremia a tomar la decisión. La propia diferencia de ser *es*, y solo la diferencia de ser es. Y en cuanto que diferencia de ser, *es carente* de objetivo. Esta «carencia» significa aquí que todo objetivo tiene que quedar alejado, por ser inadecuado y por representar una degradación. La verdad de la diferencia de ser hay que fundamentarla porque forma parte de la diferencia de ser. *Si* sobre tal base se construye algo distinto y cómo se construye sobre ella algo distinto —una custodia de lo ente—, eso le resulta inesencial a la diferencia de ser, puesto que la irradiación del campar de la diferencia de ser ya ha sobrepasado toda salvaguarda de lo ente, y por eso también puede prescindir de ella.

Porque la diferencia de ser no es más que el fondo abisal, por eso carece de objetivos y rehúsa toda finalidad. Ni siquiera la superación de la nada puede constituir un objetivo de la diferencia de ser, porque a la nada solo la diferencia de ser la capacita para su irradiación como nada, de la cual la diferencia de ser se salva refugiándose en su unicidad. Sin embargo, a cambio de que solo la diferencia de ser sea, el hombre (estando fervorosamente en el «ser ahí») se vuelve cada vez más esencial. Cuanto más esencialmente sea hecho apropiado
86 el hombre por la diferencia de ser, tanto menos importante | pasa

a ser como un ente entre otros y ante otros. (La imposibilidad de la subjetividad del sujeto). Pero en un primer momento, y supuestamente aún por mucho tiempo, al hombre se lo concibe como sujeto en medio de lo ente. Este concepto no se refiere aquí a una noción general y vacía, sino a la quintaesencia de unos designios fijos en los que el ser humano se mueve. Es más, parece que es solo ahora cuando la subjetividad del hombre se pone seria con sus consecuencias esenciales más propias —y todavía no agotadas—, en la medida en que el hombre propende a no dejar nada en manos del «azar», sino a incluirlo todo «irrestrictamente» en el cálculo planificador de la razón. Pero eso significa que la propia calculabilidad y previsibilidad se pone como *el único objetivo*, y que la carencia de objetivos, en el sentido incluso de la superioridad sobre el objetivo, tiene que considerarse la atrocidad por excelencia.

Es así como el pensar de la diferencia de ser se eleva por vez primera hasta su intocable extrañeza. Se está preparando un momento histórico, por cuanto que se están contraponiendo los opuestos extremos de la decisión suprema. Por eso, el parloteo sobre el regreso de una época tardorromana —por no hablar ya de todos los demás motivos por los que algo así resulta imposible— | contraviene 87
la meditación auténticamente histórica, que en lo actual no advierte nada «tardío», sino que en todo caso —admitiendo que por una vez se pueda calcular así— percibe algo temprano, es decir, aquello que todavía tiene por delante una larga serie de consecuencias. Son ya demasiado claros, están ya demasiado decididos, son ya demasiado múltiples y están preparados ya durante demasiado tiempo todos los signos que apuntan a que es solo ahora cuando —con la contundente virulencia y con un derroche no atenuado de todas las fuerzas y los deseos— está comenzando la época de la *subjetividad consumada*, habiéndose extinguido todo rastro de un «subjetivismo», de una subjetividad que en apariencia está apegada únicamente al yo. El singular momento histórico de la «historia» venidera de lo carente de historia queda definido por el hecho de que la meditación y la falta de meditación, siendo los temples fundamentales, alcanzan su simultaneidad suprema y, con su redoblada resolución, le prestan a la época (de la transición) la nitidez —que a la historia le hubiera resultado hasta ahora extraña— de una discordia al mismo tiempo silenciada y tapada.

La figura de esta simultaneidad, que es lo que queda en primer plano, hace que la meditación parezca ser algo carente de finalidad y, por consiguiente, inútil. Eso significa que la meditación desaparece de lo público y ya no puede considerarse ni siquiera una excepción, lo cual sería una valoración que todavía representaría una mí-

88 nima concesión por parte de lo | habitual y de lo pertinente. Pero la falta de meditación parece ser el impacto previo del cálculo más sagaz y de una intransigente fuerza para actuar, los cuales saturan lo público y como ámbito de la «existencia» admiten únicamente la esfera pública, con lo que esta denominación provoca su propia desaparición. Pero el hombre de la subjetividad consumada es cualquier otra cosa que una calculadora: precisamente la «época de la técnica» no pone la «técnica» como un objetivo, sino que la pone cada vez más como medio del cálculo sin meditación. Y como de este modo la técnica pasa a ser lo más manejable y lo más comprensible, no causa ni un «materialismo» ni una insensibilidad. Todo lo contrario: el hombre, convertido en sujeto consumado, solo ahora es capaz de desplegar y de acondicionar por completo aquello que, desde hace bastante tiempo, ese espíritu del lenguaje que es previo al saber denomina la «vivencia». Solo ahora se lleva más allá del mero capricho y de la extravagancia de unos cuantos marginales sueltos y se pone como una necesidad general y como un requisito suyo eso de que uno sienta sus sentimientos y disfrute de sus pasiones (*sin* tomar este término despectivamente en un sentido cristiano). Pero como todo sentir es un sentirse a sí mismo, el disfrute de
89 los sentimientos y de las sensaciones incluye | el disfrute sentimental y sensitivo de sí mismo: justamente del hombre como sujeto. Sintiéndose el hombre a sí mismo en sus *sensaciones y sentimientos*, le parece que con ellos se encuentra con algo distinto que él mismo, y sin embargo también le parece que, en eso distinto, se encuentra consigo mismo. La vivencia como el disfrute de las sensaciones y los sentimientos se convierte así para el hombre en un acicate para asegurar esta subjetividad de modo cada vez más exclusivo, puesto que, al fin y al cabo, con *las sensaciones y los sentimientos* la subjetividad eleva al mismo tiempo hasta algo distinto donde el hombre se desprende de su propio «yo». La vivencia suprema consiste en poder sentir las sensaciones y los sentimientos deshaciéndose en este disfrute.

La realización y la correspondiente organización de la vivencia como el sentir los sentimientos y las sensaciones las asume «el arte», por lo que tiene que surgir el convencimiento de que, ahora, la tarea calculable y planificable, y por tanto la esencia del arte, han quedado descubiertas y fijadas. Pero como resulta que el disfrute del sentimiento y la sensación se vuelve más sabroso y placentero cuanto más indefinidos son y cuanto menos contenido tienen el sentimiento y la sensación, pero la música es la que más inmediatamente satisface esta estimulación sensitiva y sentimental, entonces la música pasa a ser el género artístico determinante (cf. el romanticismo, Wagner... y Nietzsche). Que la música porta en sí misma una legalidad y

una calculabilidad propias de tipo supremo no contradice eso, sino que solo da fe de cuán decididamente se concilian y se fomentan el número puro | y el mero sentir sentimientos y sensaciones. Todos 90
los géneros artísticos se vuelven musicales, se los concibe al modo musical, es decir, como expresiones y como motivadores del disfrute de sensaciones y sentimientos (la sensación de acción, el sentimiento de gloria y de poder y el sentimiento comunitario). La poesía —suponiendo que algo así vaya más allá del mundillo literario— pasa a ser «canto», la palabra se convierte en mero suplemento del sonido y de su fluir y vibrar. Los «pensamientos» están mal vistos, sobre todo si encima perturban la falta de meditación. Además se dispone de los auténticos pensamientos (λόγοι) en el cálculo y en la planificación, que parecen ser capaces de «obrar» algo. Pero la interpretación del arte tomándolo como una vivencia se eleva al papel de escala de medida y criterio para toda conducta activa y creativa del hombre (τέχνη): se considera que la máxima distinción consiste en valorar esa conducta como «artística» (el estado como «obra de arte»). La concepción de la cultura y de la política cultural se la configura también artísticamente: es una configuración de la vivencia como expresión de la «vida» de los organizadores. La cultura practicada de esta manera pasa a ser, como cultura política, la forma fundamental de la realización de vivencias y de la planificación de la subjetividad consumada.

Sentir las sensaciones y los sentimientos como un sentir-*se* —en el sentido de que somos los creadores de los | sentimientos— se 91
acredita como la forma «viva» de la autoconciencia, y con ello deja decidido al mismo tiempo la cuestión acerca del modo del auténtico «saber», el cual consiste justamente en *tal* sensación o sentimiento. A la habituación correspondiente a la sensación y al sentimiento, y a la costumbre de ellos, se las llama «instinto» o «carácter». Solo la miopía o la adicción a refunfuñar se figura que lo que aquí se está imponiendo es una «cosmovisión» arbitraria de unos pocos que son lo bastante violentos. En realidad, lo que aquí se está produciendo es una irrupción —a modo de auténtica consecuencia— de la voluntad de campar de la subjetividad del sujeto, la cual, ya en sus primeros comienzos —y bajo el significativo título de *cogitationes* (en Descartes)— abarca todos los modos de la «conciencia» bajo el *sentire* (el sentirse). Lo propio de la cosmovisión pasa a ser ahora, ello mismo, la cosmovisión única y determinante, la cual en ciertas acuñaciones políticas y populares no muestra más que sus paladines decisivos. Pero en el fondo, lo que sostiene también a los adversarios y a los retrógrados que arrastran hacia el pasado es el carácter de cosmovisión del hombre como sujeto, es decir, que en ellos la falta de

meditación propia del calcular no ha hecho más que revestirse de lo tradicional transmitido historiográficamente, que con una opulencia inauténtica —por ser increativa— se arroga lo sobrevenido [como] una aparente superioridad.

Pero como apenas habrá nadie que, en el dominio del cálculo
92 de todo y | en la ilimitada capacidad de toda forma del vivenciarlo todo y de sentirse en todo —así como en el hecho de disponer de la comunicación más rápida y efectiva de todo lo vivenciado a todos aquellos que no vivencian inmediatamente—, querrá suponer y ni siquiera conceder una falta de meditación, por eso esa autoconciencia y esa confianza en sí mismo que forman parte de la subjetividad del sujeto (en la forma fundamental de la propaganda) están seguras de sí mismas a toda costa: tan seguras que cualquier otra forma de saber se rechaza por imposible, es más, que ni siquiera se la considera como posibilidad. Con arreglo a un comienzo predeterminado del dominio de la *certitudo* del sujeto, la época de la subjetividad consumada es la época de la completa incuestionabilidad. No solo desaparecen las preguntas que se refieren a un cambio esencial, sino que el preguntar en cuanto tal —en el sentido de la decisión a favor de algo sumamente digno de ser cuestionado— queda excluido y ni siquiera alcanza la fuerza para ser una frontera —que nos resulte chocante— con algo distinto.

Quien no sea capaz de ver ninguna grandeza en la seguridad de esta consumación de la subjetividad, carece de toda condición preliminar para la meditación histórica. Sin embargo, para apreciar históricamente la grandeza de la época, aquí hace falta la intelección
93 del | *tipo* de grandeza de la subjetividad en cuanto tal y que únicamente a ella le resulta posible. Esta misma intelección también proporciona el saber de que esta época nunca comprenderá ni tolerará la esencia de la meditación. La época de la subjetividad es la forma extrema de la inversión de todo ser siquiera barruntado en la explicabilidad de lo ente: el ser se convierte en objetividad finita o infinita para el sujeto pensante. Con ello, este sujeto asume la disposición sobre el ser y se lo somete y lo pone al servicio de sí mismo —lo somete y lo pone al servicio del cálculo y de la vivencia de lo «auténticamente» ente (el sujeto)—. El ser es el último servicio de un ente que se evapora en el mero pensar, y por tanto sigue siendo todavía un ente.

Pero con ello se ha tomado ya la decisión sobre la posibilidad de la meditación (sobre la posibilidad de preguntar por la verdad de la diferencia de ser). El pensar de la diferencia de ser se sale del *carácter* de la época. No: ni siquiera se puede salir, porque jamás pudo llegar a aclimatarse a él. ¿Dónde está su origen? En la diferencia de ser.

¿Pero cuándo «es» la diferencia de ser? Preguntando de este modo
hemos decidido ya a favor de la meditación, a favor de la disposición
para lo carente de objetivos, que no cabe medirlo en función de sus
repercusiones y que tampoco se lo puede averiguar por primera
vez a partir de sus repercusiones. Y sin embargo nos encontramos
en la | época de la falta de meditación, realizamos su modo de repre- 94
sentar, de opinar, de comportarse y de utilizar. ¿O nos encontramos
en la transición? ¿Y qué es aquí el pensar de la diferencia de ser?
¿Cómo nos comportamos en relación con la vivencia y con el sujeto?
Sentir la sensación y el sentimiento se considera el «clímax» de la
vivencia (de ahí que la música sea el «arte absoluto»). En ello,
la sensación y el sentimiento son sucesos en el hombre, algo que el
sujeto «tiene» y que se puede estimular en él. ¿Y cómo esta concep-
ción de la sensación y del sentimiento, al igual que toda otra propie-
dad del hombre, no habría de ser «natural» y hallar confirmación
inmediata ante la opinión de cualquiera?

Pero quizá esto «natural», es decir, esto que resulta directamente
«comprensible», alguna vez resultó algo inhabitual. Antiguamente,
cuando el hombre se experimentaba y se concebía a sí mismo como
«animal rationale», esta interpretación del hombre que había surgido
de la concepción fundamental de lo ente como φύσει ὄν consolidó
al mismo tiempo aquella opinión sobre lo ente. A la luz de la οὐσία,
la corporalidad, el alma y el espíritu resaltan en su diversidad y en su
unidad, y las sensaciones y sentimientos (πάθη) pasaron a ser algo
que estaba conjuntamente dado en algo ya dado (συμβεβηκότα en
el sentido *más amplio*). En lo sucesivo tuvieron que ser valorados, y
en general diferenciados, en función de cómo repercutían y de cómo
se los causaba | (obrar, repercutir y causar: aparecer como dado 95
sucesivamente a algo ya dado). De este modo, el hombre es la cosa
en la que aparecen estos efectos sensitivos y sentimentales causa-
dos y causables: es, a la vez, el que los porta, el que los disfruta y el
que se beneficia de ellos. Más adelante, estas relaciones se las inves-
tiga y se las explica científicamente con exactitud en la fisiología y
en la psicología, y el auténtico «progreso» que estos conocimientos
reportan consiste en la consolidación de una concepción del hombre
y de lo ente en general que ya resulta básica. Frente a esta concep-
ción «natural» del hombre, cualquier otra posibilidad parece exclui-
da, y si alguna vez llegó a anunciarse, fue solo para resultar de inme-
diato natural.

Solo que, ¿por qué aquello que antiguamente resultaba *inhabi-
tual*, y que llegó a ser el fundamento de lo que actualmente resulta
«natural», habría de seguir siendo lo único e irrepetible? Lo inhabi-
tual siempre es el signo de que, en su ámbito, las posibilidades que le

corresponden están vedadas y quedan ocultadas durante mucho tiempo a causa de lo respectivamente dado. Pero aquello que resulta inhabitual (la interpretación del hombre como *animal rationale*) carece del derecho a la singularidad ya solo porque surgió a causa de una historia totalmente *determinada* de la diferencia de ser, que nosotros solo ahora empezamos a conocer como el derrocamiento de la φύσις y el derrumbamiento de una ἀλήθεια todavía infunda-
96 da. El comienzo de la historia del ser fue | sobrepasado en su poder por la prioridad de lo ente, una prioridad que aquel comienzo mismo necesariamente había posibilitado. Además, este comienzo se volvió irresistible con la interpretación de lo ente prioritario y que sobresalía anteponiéndose, en el sentido de lo consistente y compareciente. Se enrunaron recubriéndolas las posibilidades más iniciales del primer comienzo de la historia de la diferencia de ser: jamás se las podrá dejar ya al descubierto, ni siquiera en su antigua figura.

Lo que sí sucedió sin embargo es que esa antigua figura hizo tambalearse desde el comienzo la singularidad y la obviedad de lo que se da en llamar lo «natural», aunque, a causa del prestigio de lo «natural», ya no se podía llegar a experimentar esa conmoción. Pero si ahora resulta que la «naturalidad» de la interpretación de la «naturaleza» humana ha alcanzado su fase terminal con la consumación de la subjetividad del sujeto, entonces con ello se está preparando una decisión que, en un primer momento, tiene que versar acerca de si se llega a una decisión o si aquella fase terminal eterniza al mismo tiempo como lo «natural» la falta de decisiones, es decir, si la conserva perdurablemente todo el tiempo que dure la falta de historia del hombre, en virtud de la cual él se afianza entonces como animal técnico resituándose en lo dado, lo cual ha disuelto el último fulgor siquiera de la *apariencia* de un ser, no ya en su oscuridad, sino en su carencia de oscuridad y, sobre todo, en su carencia de luz (cf. arriba pp. 39 s.).

Pero solo puede llegar a ser la decisión decisiva aquella con la
97 que la diferencia de ser | —incluso quedando sujeta como acontecimiento a una decisión— determina aquello que hay que decidir: *su* dominio o una nueva variedad de la prioridad de lo ente (es decir, una nueva modernidad). Con estas decisiones de la historia de la diferencia de ser se decide conjuntamente sobre el hombre, concretamente sobre el modo de su definición *esencial* y de la configuración de su esencia, no solo porque el hombre *también* forma parte de lo ente, sino porque le queda asignada la referencia esencial con la diferencia de ser: una referencia que, en todo momento e inadvertidamente, aparece oscurecida y modificada en el *animal rationale* y en el sujeto. Pero por tal motivo, esta decisión de la historia del ser,

además de decidir sobre [la] forma de ser hombre que para la Modernidad es definitiva, decide también conjuntamente la «vivencia» como sentir las sensaciones y los sentimientos, y concretamente, a su vez, no porque se limiten a formar parte de la constitución del hombre como facultades y propiedades, sino porque son ellas las que constituyen el «*ser* hombre» del sujeto. Pero esta decisión sobre la sensación y el sentimiento en cuanto que tales no solo afecta a la mera concepción ni al «concepto» de «sensación» y de «sentimiento», ni por tanto a la rectitud o falsedad de las doctrinas psicológicas y de la psicología en cuanto tal, sino que la decisión de la historia del ser discierne uno y otro modo como el hombre es hombre al sentir y en la sensación, es decir: si es quien porta y organiza y disfruta | las 98
sensaciones y los sentimientos y si estos son algo que aparecen en él, o si aquello que desde hace tiempo se conoce de forma natural como sensación y sentimiento se lo transforma —con arreglo a la diferencia de ser— en eso que, en lugar de venir dado en el hombre, porta fundamentalmente el ser del hombre asumiendo previamente la definición de su esencia, es decir, excluyendo el *animal rationale* y el sujeto como formas del «ser hombre».

La preparación de la decisión a favor de *esta* posibilidad se indica en *Ser y tiempo*[12] designando «las sensaciones y los sentimientos» con el nombre de «temple de ánimo». (Aquí no se trata de una modificación de la explicación psicológico-antropológica del lado sentimental del hombre, sino de una fundamentación esencial básica y distinta del hombre en el «ser ahí» determinada *puramente* desde la pregunta por el ser. La realización de esta tarea, que decididamente era sabida, resulta todo lo precaria que podía ser, pero lo decisivo aquí sigue siendo el preguntar completamente distinto a partir de un horizonte totalmente distinto). El temple de ánimo (cf. el semestre de invierno de 1937/1938[13]) templa al hombre afinándolo con su destinación original de haber sido asignado para custodiar la verdad de la diferencia de ser. Estar templado y afinado no significa deleitarse con los temples ni sentir estos sentimientos, sino que significa, estando incardinado en la diferencia de ser, *ser* el «ahí» como el ámbito clareado y despejado del ocultamiento en cuanto tal. Sentir sentimientos es | empecinarse en el sujeto, mientras que 99
estar templado y afinado es verse arrebatado al arrobo en lo abierto de la verdad de la diferencia de ser, de modo que esta diferencia de ser no se la piensa posteriormente como la última palidez de lo dado

12. [M. Heidegger, *Ser y tiempo* (GA 2, 1977), trad., prólogo y notas de J. E. Rivera C., Trotta, Madrid, ³2012, p. 153].

13. [M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, cit., pp. 143 s.].

y representado, sino que, en primer lugar y siempre, siendo el acontecimiento (cf. *Aportaciones*[14]), no se la representa objetualmente, sino que se la recorre y se la experimenta en una estancia fervorosa. El hombre templado obtiene la definición de su esencia desde el temple fundamental que ha sido templado en el acontecimiento que le ha hecho apropiado. Y la definición es su destinación al «*ser* ahí», a ser fundador de la verdad de la diferencia de ser. La esencia del hombre surge ahora campando desde la diferencia de ser, y tal irradiación de su campar es la historia original, porque surge del acontecimiento mismo.

Pero este pensamiento de la historia del ser sería inadecuado para calcular por anticipado las consecuencias y las repercusiones de su marcha: este pensamiento tiene que perseverar respectivamente en su instante, y *saber* la oculta instantaneidad de su historia futura como lo rehusado, que de este modo «es» ya originalmente. La fundamentación de la verdad de la diferencia de ser carece de objetivo, porque toda finalidad y todo objetivo tendrían que degradar la irradiación del campar de la diferencia de ser a un medio, como si la fuente del manantial pudiera ser jamás un medio de la corriente. Cuando el ser, sin interrupción y constantemente, mana exclusivamente —y encima sin que se lo advierta en cuanto tal— desde el radio
100 de alcance de lo ente respectivamente proporcionado, | entonces el hombre persevera en lo que tiene de humano (de *animal rationale*), y parece que con esto también tiene que pertenecerle a él (al sujeto) todo lo ente (lo objetivo) y todo lo real (lo eficiente y lo efectuado).

Sin embargo, el hombre que tiene tal esencia ha sido excluido de la toma de decisión sobre el origen de su esencia. Pero el excluido se encuentra albergado en lo ente, a través del cual va manejando sus dichas y sus desventuras, su fortuna y su infortunio. Podría parecer que representa un objetivo asegurarle a *este* hombre las máximas «oportunidades» de su esencia en su plena difusión y duración. Con ello, la «historia» de este hombre que cada vez se forma más historiográficamente (y cada vez con menos historia) quedaría ajustada a tiempos siempre «nuevos» y «más modernos», los objetivos ganarían en calculabilidad, y el prestigio y el poder de lo ente —solo porque es «real»— tendrían que incrementarse hasta que... precisamente a causa del dominio calculador experimentaran una atrofia completa, convirtiéndose en lo superfluo y sin objeto, y hasta que a partir de lo ente mismo ya no pudieran proporcionarse impulsos ni vías para conservarlo. La impoluta ordinariez del prestigio de lo ente

14. [M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (GA 65, 1989), trad. de D. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2003, pp. 86-89].

en el sentido de lo dado, únicamente porque es lo dado, solo puede quebrantarse —suponiendo que pueda quebrantarse alguna vez— con la destellante desaparición | de la diferencia de ser gracias a la 101
capacidad que el hombre tiene para experimentar dicha diferencia.

34

La «naturaleza» y lo «natural» son, por un lado, lo que inicialmente era la φύσις, pues propio de ella era lo completamente sorprendente, inusual y antinatural. Con eso queda dicho que lo «natural», hoy y desde hace tiempo, significa lo que se ofrece directamente al sentido común, aquello que a un acostumbramiento a la experiencia de lo ente cuyos orígenes hace tiempo que ya no se saben le resulta comprensible, en el sentido de aquello que resulta por sí mismo. Recurrir a lo «natural» suscita la apariencia de la inmediatez y de la referencia a lo ente a modo de manantial. Pero en realidad, esto natural debe su preferencia a un enredo del representar y del opinar con la incuestionabilidad del ser, la cual abre todas las compuertas a la afluencia de lo que se ha vuelto historiográficamente obvio. Lo «natural» es lo que se ha dejado dispuesto historiográficamente, cuyo acicalamiento se ha pulido tanto que ya no se lo advierte en cuanto tal, y menos que en ninguna otra parte ahí donde el proceder y el valorar están ansiosos de imponer lo nuevo frente a algo anticuado.

35 102

El «*clasicismo*» es la consecuencia esencial del historicismo, concretamente en la medida en que a este le gusta *negarse* a sí mismo en su mero carácter calculador. Eso lo intenta asumiendo calculadoramente un «ideal», con la apariencia de haberlo vuelto a descubrir por sí mismo y de haberle ayudado a que se lo reconozca esencialmente. Haciendo esto, está desalojando todo aquello que queda sujeto a decisión, así como la extrañeza recíproca que todo lo original siente hacia todo lo original, reemplazando la carencia de primordialidad por el empecinamiento en el ideal. El relegamiento de lo que queda sujeto a decisión y la huida del salto —a la posibilidad de tener que renunciar (por ejemplo el hecho de que ahora el arte se haya vuelto imposible)— significa aquella falta de referencia a la *historia* que es propia de todo clasicismo, *una historia* que siempre sigue llevando aún lo decidido a la instantánea posibilidad del hundimiento. Frente a eso, por su parte, el clasicismo considera y proclama su vinculación con el «ideal» como una tarea «eterna». Lo histórico jamás proclama, sino que *es*. Pero lo enteramente historiográfico —la conducta que se propone representar y producir calculando—

dentro del clasicismo no consiste primeramente en convertir lo «clásico» en ideal, sino en que, *en general*, fija algo «clásico» en el sentido de | lo ejemplar y lo modélico y de lo que se convierte en escala de medida.

103

La historia no conoce ningún «clasicismo», porque, surgiendo del campar de la diferencia de ser, al igual que ella solo es lo que es y no se la puede instrumentalizar ni malinterpretar tomándola como objetivo ni como valor —a no ser yendo contra su esencia—. Pero como nuestra representación de lo ente hace ya tiempo que se ha vuelto *historiográfica* —desde la transición de la ἀλήθεια a la ὁμοίωσις y a la rectitud del λόγος como enunciado—, también *toda relación con la historia* tiene el carácter del clasicismo, o lo que es lo mismo, de su desquite, el romanticismo. Con esta relación historiográfica con la «historia» se vuelven igual de posibles la consolidación que modela ejemplarmente asentando criterios y esa sublimación de lo sido que disfruta de sí misma, y siempre es la historia el objeto del representar poniendo delante y del producir sacando, y nunca el ser mismo, el cual desafía a un ser del hombre, es decir, a su alzarse y su caer al mismo tiempo y por un momento.

El clasicismo y por tanto también el romanticismo, en cuanto que ambos son historicismo, atribuyen mucha importancia a su tradición y a su proclamación propias, y para todo fenómeno «histórico» tienen ya preparado el criterio y la explicación comprensible (su dependencia y su procedencia). Lo clásico no excluye un «crear», pero también presupone que el ser | de lo ente queda incuestionadamente incuestionado. Pero tan pronto como nos aproximamos a un momento histórico que exige y que *es la* decisión entre el origen de lo ente y la primordialidad de la diferencia de ser, tiene que resultar la superación de todo tipo de clasicismo y de romanticismo, es decir, la superación de su esencia como una necesidad histórica. Y por eso todo depende de la meditación sobre la historia, suponiendo que no deseemos dejar pasar de largo el momento de la diferencia de ser, sino que nos entreguemos a ella y sepamos que *tal* transición —que no se puede comparar ni con un cambio de generaciones, ni con un paso de un «milenio» a otro—, exige menos, e incluso no exige en absoluto la permanencia de una «construcción cultural», ni tampoco exige la velocidad de las «revoluciones», con las dudosas ventajas del derrocamiento frente a lo revolucionado, sino que exige la instantaneidad de grandes renuncias, la fuerza para la inapariencia de no seguir haciendo lo habituado a la hora de actuar, de valorar y... de pensar, lo arduo que comporta tener la apariencia de un no querer más y de «pesimismo». Todo esto únicamente para arriesgar aquí y allá un salto adentro del ámbito de la historia, y

104

para hacer visible el «*ser* ahí», | un nombre con el que se designa 105
«algo» que solo ha sido hecho apropiado cuando la verdad de la diferencia de ser se ha liberado para el silencio de su poder oculto. Todas las evasiones propias de lo historiográfico, todo aferrarse a lo que había hasta ahora se van a pique, se sumen en lo irreal. En la existencia, nos arriesgamos al abandono del ser por parte de lo ente como el comienzo de una decisión con la que arranca la historia y la historiografía acaba.

Todos los «clasicismos» abiertos y ocultos evidencian ser una instrumentalización de la historia a cargo de la historiografía, un proceso que por designarlo condenatoriamente con el nombre de «abuso» no sufre merma en su grandeza y su riqueza, puesto que aquí «abuso» se lo toma en ese sentido metafísico que significa la construcción de lo ente y de su representabilidad frente a la diferencia de ser y a su rehusamiento, y hay que pensarlo yendo más allá de valoraciones historiográficas y «filosóficas».

36

Historia y decisión. Todo auténtico hacer, y antes que eso todo ser, requiere de la posibilidad de un *recogimiento* siempre renovable que no consista en una mera finalización, sino en hallar el camino hasta el manantial del que todo paso obtiene su necesidad. Este recogimiento sigue siendo | lo más inaparente, aquello que tiene que suce- 106
der donde ha de llegar a haber historia. Pero en medio de lo gigantesco del construir y del acondicionar públicos puede ir discurriendo una destrucción que, de forma inaparente, desarraigue la posibilidad de aquello máximamente inaparente, y sobre todo que desarraigue toda menesterosidad de ello. Que entre la construcción y la destrucción, y dentro de su simultaneidad, se va preparando una decisión no pública y siniestramente silenciosa, apunta a que, con una velocidad que nos es desconocida, nos estamos aproximando a un momento esencial de la historia occidental. Quizá esta decisión nunca se la pueda constatar historiográficamente y permanezca escondida en el saber de los salvadores de lo inaparente, para que, transformada e irreconocible, en un nuevo día de la historia traspase irradiándola la existencia de los alemanes.

37

La *nobleza* solo surge ahí donde lo egregio ha fundado previamente su margen posible dentro de su eminencia. Lo primero de esta fundación está en manos de aquellos que son capaces de *ser* los salvadores de lo inaparente. Pero lo más inaparente de todo es la inapariencia misma, aquel «ser ahí» | que, metido fervorosamente en 107

su consumar, no conoce el pensamiento en el *éxito*, y que por eso jamás puede ser seducido a enaltecerse a sí mismo por los méritos ni a proclamarse ante la opinión pública como presente, y menos aún trayendo lo «ordinario», tirando de él, para aducirlo como si eso fuera el eficiente trasfondo del progreso que se producirá de ahora en adelante. Todo lo egregio, sin saberlo y sin practicarlo, permanece lejos de toda comparación, de toda jactancia y de toda degradación. De manera inaparente, sin «repercutir», hace ser a lo silencioso y lo arraigado en lo necesario. Nunca necesita asegurarse aún de su diferencia respecto de lo que es distinto de él.

38

El «ideal» de una «prensa decente» se basa en un desconocimiento esencial de la «esfera pública», la cual obtiene de lo indecoroso la dudosa base de su consistencia. Aquel «ideal» se basa en un autoengaño, o se constituye a sí mismo —intencionada o inintencionadamente— en punto culminante de la indecencia. Se puede y quizá se tiene que proclamar este ideal, pero hay que saber que este ideal es, justamente, un ideal de la «*prensa*» y se queda en tal. Toda indig-
108 nación moral a causa de ello | es pueril.

Pero, después de todo, se podría eliminar la «prensa», y entonces la esfera pública, y el posible deterioro que ella causa, se habrían eliminado de golpe (máxime si, encima, incluimos la «prensa» del oído: la radio). Pero eso significaría eliminar al hombre moderno en mitad de su bellísima carrerilla hasta su consumación. Así que lo único que cabe hacer es organizar realmente este ideal de una «prensa decente». Si hay algunos que saben lo que ella significa, es algo que resulta irrelevante calculándolo en función de la configuración de la Modernidad. Pero quizá de este saber podría surgir alguna vez una historia. Pero esta posibilidad no es nada para ojos y oídos tapados por «prensados». Esa posibilidad ya ha ajustado cuentas con todo calcular.

39

El principio popular evidencia su gigantesca relevancia moderna si se lo ha concebido como variedad y como descendencia del dominio de la *sociología* de la sociedad. ¿Es casualidad que el nacional*socialismo* haya erradicado la «*sociología*» como *nombre*? ¿Por qué eran los judíos y los católicos quienes sentían predilección por ejercer la sociología?

40

La «ciencia» que parte del «ser ahí» y como «ser ahí» se refiere a una
109 postura totalmente distinta, la cual presupone el paso por | la inves-

tigación como lo ineludible día a día, dominando por tanto esa investigación desde un saber con el que a cualquier tipo de ente se lo mantiene dentro del fuego de la diferencia de ser. La ciencia futura, alentada desde la transición a una ubicación distinta —y fundamentalmente dispar de la ubicación moderna—, ya no se define en función de un representar que, acondicionándose a sí mismo en forma de investigación, obtenga como esencia suya la organización y el funcionamiento y niegue cada vez más el *saber*, sino en función del saber, es decir, desde una fervorosa estancia inquiriente en la verdad de la diferencia de ser.

41

Grandeza. Tenemos que pensar osada pero sobriamente, y de forma tan esencial, que toda «grandeza» y las posibles nociones de grandeza que son posibles según las épocas nosotros las advertimos como un concepto *historiográfico*. La historiografía encuentra «grandezas» en su campo objetivo, o bien las echa de menos, porque ella es una *explicación* comparativa y calculadora del «ser hombre», incluso ahí —y precisamente ahí— donde, por así decirlo, se limita a exponer como si solo estuviera observando. Pero la grandeza está ahí donde no se queda meramente en lo medido, sino que se alza hasta constituirse en lo que establece el criterio y la escala de medida, referida a la medida y a la valoración, de modo que todavía sigue siempre | 110
objetualizando y distorsionando el ser histórico, es decir, el ser mismo, que es justamente la historia. Aunque parece que con la veneración de lo grande es como más nos aproximamos a la historia misma, no obstante nos seguimos quedando siempre en la representación y en el saldo de cuentas con los modelos previos. Sin embargo, tal historiografía es, al mismo tiempo, la que más lejos queda del arriesgarse y del sí a lo abisal y a lo que en sí mismo y para sí mismo es lo digno de ser cuestionado de la historia. La grandeza no es un encaje esencial de la historia. Pero la historia también se mantiene tan alejada de nosotros como toda diferencia de ser que ha sido distorsionada por el dominio de lo ente. Lo grande y lo pequeño, junto con ese fragmento intermedio suyo que es lo común y ordinario, se encuentran fuera de la historia, pero a cambio regulan el cómputo de la «historiografía», entendiendo por tal no acaso solo la «ciencia» que tiene este nombre, sino también toda «vivencia» de la «vida» y de la «realidad».

42

¿Cómo se puede conjurar y proscribir la frenética destreza, que ya no se detiene ante nada, de ese hablar —que cada vez tiene más éxi-

to— distrayendo de las obras más grandes y más sencillas del pensamiento y de la poesía? ¿Qué emprende semejante época hiperdiestra en vista de las pocas preguntas esenciales, que asumen la forma ina-
111 parente de un decir | que no llama la atención? Pasa de largo ante ellas. Y esto sigue siendo siempre lo más mesurado. Pues lo sencillo y lo esencial solo lo concebimos cuando se logra una sencillez todavía más esencial. Pero de ordinario —es decir, a causa de un largo acostumbramiento—, «concebir» significa enredarse en saldos de cuentas muy ampulosos. El «historicismo», que sostiene y acuña todos los comportamientos y las posturas y las apreciaciones del hombre actual, no se puede conjurar ni proscribir. *Tiene que* cesar «en virtud» de la desolación que él mismo causa. El motivo esencial de esta necesidad radica en que lo histórico jamás «repercute», ni menos aún sobre lo histórico: lo único que hay aquí *son* creaciones primigenias de la espacialidad y la temporalidad del ser, el cual, siendo él mismo la soledad, pone a lo solitario a solas frente a lo solitario.

43

Juventud. «Quien tiene a la juventud tiene el futuro»[15]: unas palabras famosas que, por eso, no se las barrunta en lo que tienen de terrible. ¿Quién es aquí «quien tiene»? Una época que tiene la vocación de un comienzo, una época que —conforme a su abisalidad y a su madurez primordial— a la juventud tiene que resultarle inaccesible y, como mucho, un motivo de espanto, jamás «tendrá» a la juventud; pero quizá, repeliendo, sí hará que algunos recelen, para
112 que | puedan prepararse para la instantaneidad y la críptica transitividad de la madurez... del saber de la diferencia de ser. Una época a la que se le ha encomendado consumar una época, y que por tanto tiene que emplear en primer plano la progresividad y los éxitos como acreditación suya, tiene a «la» juventud, es decir, a aquellos que con su juventud ya se han vuelto «ancianos», en la medida en que elevan lo «juvenil» a principio. Cuando el final de una época se ensalza a sí mismo en los revestimientos de sus últimos y aburridos progresos, la historia oculta ataja todas las necesidades que hay del comienzo y, por tanto, de la «madurez» (pues la madurez no es final ni consumación, sino el comienzo que se ha vuelto solitario junto con todas sus posibilidades ocultas). A la «juventud» que tiene como principio lo juvenil solo se la puede entusiasmar para lo terminal y para un primer plano suyo ocupado por una consumación a la que cualquiera puede acceder y que cualquiera puede realizar. «Tener» a esta juventud significa encandilar a una estirpe que exige al mismo

15. [Expresión atribuida originalmente a Napoleón Bonaparte].

tiempo la ceguera y la comprensibilidad, y que rechaza toda pretensión que pudiera arrastrarla llevándola por conmociones y sacudidas.

«Quien tiene a la juventud, tiene el futuro». Cierto, ¿pero qué futuro? Solo aquel que esta juventud misma ya ha anticipado | y que 113 ya no es ningún futuro. Pero quien «tiene» un futuro por *ser* él mismo del futuro, jamás puede tener a la «juventud»; pero a cambio «tiene» a quienes un día habrán de ser «maduros», empujándolos a ellos —que tuvieron que quedar irreconocidos por él— para lanzarlos a las necesidades de un comienzo. Ser alguien del futuro significa estar incardinado en el origen de la historia —en la diferencia de ser— en cuanto que la necesidad que se tiene de los dioses, para quedar arrojado a la custodia del «*ser* ahí». Aquellas palabras formulan una regla —¿y por qué no la más evidente?— del cómputo historiográfico, y por eso testimonian la falta de todo barrunto de la historia.

44

Lo que quienes proceden del final de la metafísica quizá quieran reservarse como una *última* toma de impulso para el pensar, tiene que llegar a ser lo *primero*, bajo la figura de la pregunta por la verdad de la diferencia de ser. Conforme se iba acercando el final de la metafísica, el pensar se fue convirtiendo cada vez más en un ir corriendo detrás de las ciencias, en un asumir lo ente bajo la forma de una objetualidad que afianzaba el representar habitual en todos los dominios, diversificándolos y separándolos como ámbitos | culturales. Encima, en el curso de la historia de la metafísica, 114 la filosofía misma ha ido distribuyendo sus «problemas» en asignaturas y especialidades, las cuales guían el «tratamiento de los problemas» incluso aunque se deteste una filosofía escolástica. Este acostumbramiento del pensar a carriles fijos, cada uno de los cuales queda bloqueado por el ámbito temático que le corresponde, convierte de entrada en un proceso que resulta chocante todo intento de pensar originalmente desde la diferencia de ser y de permanecer fervorosamente en el ámbito de su campar. Pero el peligro del malentendido no lo corren aquellos que se dedican a tal proceso y que exigen la «comprensibilidad», sino aquellos que quizá algún día se dejarán inducir a desconsiderar la esencial extrañeza de todo pensar de la diferencia de ser y a urgir a llegar a un acuerdo y a un entendimiento mutuo. Por eso se requiere de aquella incardinación que nunca vacila en el ámbito del campar de la diferencia de ser, la cual a menudo «solo» revela su inusual poder en la figura del supremo aislamiento.

45

La desintegración del pensar no se basa en el retroceso de la «formación» y la educación, ni tampoco este proceso se puede juzgar
115 solo despectivamente como decadencia. | La desintegración forma parte de la esencia de la Modernidad, y surge del hecho de que el pensar ha caído al desvincularse de lo que en verdad hay que pensar: el ser. Este caer por haberse desvinculado tiene su motivo oculto en el hecho de que, en general, el pensar nunca pudo tratar de ponerse serio con la verdad de la diferencia de ser, sino que, como un representar, enseguida introdujo la objetualización del ser (constituyéndolo en entidad). Desde entonces, aunque el hombre se desarrolló desde su esencia (como *animal rationale*) hasta constituirse en sujeto, sin embargo, al mismo tiempo, ante la diferencia de ser también se convirtió cada vez más en alguien que no se atreve y que sabe menos que nunca.

Pero a cambio de ello, la caída del pensar por haberse desvinculado del ser (pues, en el fondo, después de todo el pensar sigue pensando aún el ser), le deja suelto en la más siniestra familiaridad con la imposición a la fuerza de lo ente y del disfrute de lo dado y en la más siniestra facilidad de esa imposición. Pero la seguridad de tal dominio insta a provisionalidades cada vez mayores: la inconstancia del modificar, el no resistir en una consistencia arraigada, forman parte del desasosiego del calcular, el cual se ha apropiado de la designación esencial del pensar. La desintegración del pensar solo se la puede superar con un cambio de la referencia del hombre al ser. La superación es aquí —como siempre que pretende ser auténtica—, necesariamente, un reemplazo irresistible. ¿Pero cómo reemplazar a una época, y encima a la época de una historia única (de la metafísica)?

116 46

«*Historiografía*»: los antiguos no distinguían la «historiografía» contraponiéndola a las ciencias naturales (por ejemplo la ἐπιστήμη φυσική), sino al μῦθος; es más, la historiografía (el ἱστορεῖν) aportó justamente una determinada interpretación (que es lo que hace toda contraposición) del μῦθος: según esa interpretación, el μῦθος es lo fabuloso, la «narración de prodigios», ἡ δ᾽ἱστορία βούλεται τἀληθές (Estrabón XI, 5[16]). La historiografía quiere lo correcto —lo que en realidad es; tampoco se piensa en el procedimiento

16. [*Strabonis Geographica*, vols. I-III. Recognovit Augustus Meineke, Teubner, Leipzig, 1866].

crítico de la historiografía en el sentido de la crítica de las fuentes—, pues esa definición que hemos aducido la historiografía no la refiere a lo pasado, sino simplemente a lo que está al descubierto, lo que no está velado por ninguna niebla del tipo que sea. El concepto posterior de «historiografía», que es más estricto, se basa en este. Sin embargo, el ἀληθές *ya* es efectuado por el procedimiento de averiguar, de preguntar, de entender de algo, sea del tipo que sea, en el sentido de la τέχνη, de producir sacando, *más* en el sentido de representar poniendo delante y de enseñar que en el sentido de «confección». ἱστορία significa aquí por tanto la ilustración en un sentido fundamental. El fenómeno *histórico* posterior de la «ilustración» tiene su determinación en el hecho de estar dirigido *contra* el μῦθος *cristiano.*

47

Historia: si con plena resolución no definimos la esencia de la historia desde la referencia con la historiografía en cuanto que aquella es el objeto de esta, y si tampoco nos remontamos a lo real | que 117
se encuentra «detrás» de este objeto tomando aún de este modo la historiografía como hilo conductor, si concebimos la historia desde la diferencia de ser (y no desde un ámbito de lo ente), entonces la definición en función del acontecimiento dice: 1) que la diferencia de ser entra en su verdad y solo campa así; 2) que la irradiación de este campar se esconde; 3) que el saber de la historia solo es posible como fundación de la verdad de la diferencia de ser.

La historia está ahí donde nadie la intuye. Está en un raro alumbramiento, que queda él mismo oculto. Lo histórico puede conllevar una maldad feroz, que no hay que confundir con el concepto historiográfico del mal «moral» ni con la mera bajeza.

La esencia de la historia *únicamente* puede definirse desde la temporalidad si —tal como era la voluntad fundamental en *Ser y tiempo*— el tiempo se lo concibe de entrada en relación con la diferencia de ser, como el indicativo de la verdad de dicha diferencia de ser. Pero si la «temporalidad» se la toma en el sentido de la habitual intratemporalidad del comportamiento y de las prestaciones humanas, entonces reducir la historia al tiempo no solo es un lugar común, sino que encima es algo erróneo. Pero aquello oculto que es propio de toda historia en ocasiones lo concebimos bajo la figura del desaparecer sin dejar huella y del sumirse en la falta de repercusiones, aunque también aquí se infiltran fácilmente malinterpretaciones, porque, al fin y al cabo, el «repercutir» no es esencial para la historia.

Hölderlin es histórico en el sentido de aquella ineficacia.

118 48

Descartes. El ataque a Descartes, es decir, replicarle preguntándole *con arreglo a* su postura fundamental metafísica y desde una superación fundamental de la metafísica, solo puede realizarse desde el *preguntar la pregunta por el ser*. El primer ataque de este tipo se intentó en *Ser y tiempo*[17] (1927). Ese ataque no tiene nada en común con la «crítica» al «cartesianismo» que hubo antes ni con la que hubo después. Con la elección del contrincante, este ataque le sitúa a este por primera vez en su intocable grandeza dentro de la historia del pensamiento occidental. Este ataque sabe que aquí nada se puede conseguir con «refutaciones», sino que, más bien, es sobre todo con la primordialidad del ataque como el atacado llega a estar en su imperturbabilidad histórica, de modo que, por eso, cada vez se lo puede considerar menos como «despachado», si es que a Occidente todavía ha de quedarle reservado un futuro del preguntar pensativo. Por eso, este ataque (del que desde entonces se han aprovechado igual de intensamente tanto los judíos como los nacionalsocialistas, pero no obstante sin haberlo comprendido en su núcleo esencial) no tiene nada en común con esos procaces critiqueos a Descartes que están proliferando desde puntos de vista «políticos y populares», a
119 cargo de docentes | privados «de la filosofía» sumamente afanosos pero aún sin cátedra. También es innecesario —como a algunos les gusta ver— distanciarse públicamente de este tipo de publicaciones. Lo único que aquí sigue siendo esencial, es decir, pensando en el futuro, es la *intelección* del motivo que hace que estas refutaciones de Descartes pasen a ser una comedia mal representada: al fin y al cabo, estos puntos de vista de la cosmovisión —apelar a «la vida» y al «hombre» definido «de forma distinta»— vienen completamente forzados por Descartes, es decir, asumen —aunque desde luego que hasta la completa irreconocibilidad— el planteamiento que Descartes fundamentó del ser hombre como «sujeto». Consolidan el cartesianismo de una manera cuya tosquedad ofrece la garantía de que enseguida le resulta al «pueblo» cada vez más evidente. ¿Qué pinta toda «refutación» petulante y envanecida, si luego resulta que se nutre del *olvido* dominante *del ser* y también hace que dicho olvido la confirme? Siendo que, después de todo, el ataque solo se puede arriesgar desde el *preguntar la pregunta por el ser*, un preguntar que, sin embargo, tendría que sacar de improviso a la luz a los triunfantes «adversarios» de Descartes en lo que su comportamiento tiene de penoso y deplorable, lo cual, ciertamente, no sería sino una insignificancia histórica *más*.

17. [M. Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., pp. 110 ss.].

49 120

«*Ser y tiempo*». No va más allá de «Ser y tiempo». En efecto, y afortunadamente. ¡Ay, si fuera de otro modo! Entonces se habría renunciado al preguntar esencial y la necesidad del pensar se habría convertido en una ocupación que «hace» «progresos», que notifica a los contemporáneos estos progresos confeccionados y que suministra nuevo «material» al parloteo general. Si en alguna parte hubiera una señal de que este preguntar ha sido *preguntado* también, entonces *quizá* —pero solo quizá— habría una necesidad de volver a preguntar por nosotros mismos. Solo que, en verdad, el pensar y el decir la diferencia de ser se definen desde la propia *diferencia de ser*. ¿Pero y si esta diferencia de ser —mirándola a la luz de lo público y de la época de la Modernidad que apenas está comenzando— exigiera el silencio y la educación para poder guardar silencio? ¿Y si tal educación conllevara un modo propio de la tradición histórica, y si por una vez uno hubiera de aprender «más» del silenciamiento que de toda «bibliografía» prolija?

50

«*Metafísica*». ¿Es algo que solo resulta «*curioso*» lo que sucede «cuando un pueblo pierde su metafísica»[18], como opina Hegel? ¿O es digno de *preguntar* si ese pueblo tuvo ya alguna vez en posesión | *su* «metafísica» y, por tanto, si llegó a desarrollarla jamás? 121
Pero esta pregunta suscita la otra pregunta de si es necesario que un «pueblo» desarrolle y tenga su «*metafísica*» para proporcionarle por sí mismo realidad a su esencia, o si un pueblo *puede* haber sido llamado a *superar* la metafísica en cuanto tal y a recuperarse a sí mismo en su propio campar desde una asignación más primordial al ser. Este preguntar significa al mismo tiempo meditar acerca de en qué medida el mundo humano tiene que concebirse como «un pueblo», y de dónde surge la necesidad de *este* saberse a sí mismo. La pérdida de la metafísica únicamente le resulta curiosa a aquel que considera obvio el volver a ganarla, y que ha asumido que la *metafísica* misma es el saber supremo del ser. Pero si tenemos que arriesgarnos a salir a lo que estas preguntas dejan sin haber preguntado, entonces desaparece todo punto de apoyo en lo que había hasta ahora y se nos deniega toda evasión a lo que las tareas tienen de meramente calculado y creído. Lo que ahora se ha vuelto digno de ser cuestionado no es solo la «interpretación» del ser, sino, ya antes que eso, la *ver-*

18. [G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. I, ed. de F. Duque, Abada, Madrid, 2011, p. 183 («Prólogo»)].

dad del ser, en la que toda interpretación debe poder moverse, y la metafísica en cuanto tal se vuelve inesencial y —si no se la replica desde la historia de la diferencia de ser— se queda en mero objeto de cálculos «de la historia del espíritu».

122 51

Para que quede constancia: yo no tengo nada que ver con la «filosofía existencial», ni menos aún con la filosofía existencial de *Heyse*[19]. Reflexionar sobre si su sopa aguada hecha de malentendidos de «Ser y tiempo», recalentada por séptima vez y especiada con el «ideario nacionalsocialista» tiene algo que ver conmigo, es algo que le dejo a este «pensador».

Por el contrario, sí que tengo que ver con la seriedad de la mentalidad y de la meditación de Karl *Jaspers*, aunque a su «filosofía» la separa un abismo del planteamiento de la cuestión que yo hago en *Ser y tiempo*: un hecho que no afecta de ningún modo a la veneración y al agradecimiento que yo le guardo.

En cierta ocasión, Pascal llamó al hombre una «caña pensante»[20]. Quizá Heyse —quien con sus propias frases se anima a sí mismo para su curiosa «postura»— sea también una de esas «cañas», solo que él *no* piensa. Pero semejante manera de hacer literatura solo es digna de mencionarla porque brota de una situación de la época moderna que ya ha perdido la fuerza para la meditación pensativa, reemplazándola por el engreimiento de la manera de hablar, de modo que | esto a cualquiera le resulta correcto y nadie es capaz de sentir ya una auténtica necesidad de ninguna otra cosa. *Esta* insensibilidad, ante cuyos «ojos» se está librando una «viva» «pugna» «espiritual», es la mejor protección contra el peligro —que ciertamente cada vez se vuelve menor— de que tal barbarie del «pensar» algún día, pese a todo, se vea forzada a eludir lo que tiene de siniestra e inhóspita, metiéndose... ¿dónde?

123

En la protección de la realidad política. Lo que atestigua estas dimensiones que ha asumido la alienación frente al auténtico pensar no es *ni* esta realidad política *ni* tampoco la mera desintegración del pensamiento que solo se limita a imitar, sino únicamente *esto*: que tal desintegración se oculte, y que encima se haga pasar por un ascenso con ayuda de una realidad que tiene una procedencia distinta. Lo que es notable *no* es que afloren tales chapucerías —que todavía cuando surgieron (antes de 1933) tenían «objetivos» totalmente

19. [H. Heyse, *Idee und Existenz*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburgo, 1935].
20. [B. Pascal, *Pensamientos*, ed. de J. Llansó, Alianza, Madrid, 1981, p. 81 (Brunschvicg, n.º 347)].

distintos—, sino esa disposición propia de los desprevenidos consistente en tomarse en «serio» lo que todavía se puede llamar «ponerse serio» en el campo del pensar. Todo cuanto está sucediendo ahí no es «culpa» de lo actual, sino las estribaciones más amplias y menos profundas de un acontecimiento oculto que queda muy atrás en el pasado.

Por eso, lo que a uno le está permitido es, como mucho, *constatar* su emplazamiento frente a eso, pero nunca desperdiciarse en una confrontación. Es más, incluso aquella constatación solo debe considerarse constatación de una meditación propia, y no servir jamás siquiera para distanciarse públicamente frente a ello, pues incluso este distanciamiento podría emplearse solo para suministrar «novedades» al mundillo de la «vida intelectual», confirmándole así su supuesta indispensabilidad. 124

52

El peligro real para el *auténtico* pensar (es decir, para el pensar al cual le fuerza desde su esencia propia *lo que él tiene que pensar* —la diferencia de ser—) nunca es la mera desconsideración ni el «rechazo» de la filosofía. Encima hoy, donde ya no «hay» ninguna filosofía, eso ya no es ningún «logro» ni ningún mérito. La amenaza del pensamiento solo comienza ahí donde se afirman «el pensar» y «la filosofía» o donde se exige el «espíritu como poder»; ahí donde, en la configuración de una cultura, se suministran celosamente todos estos motivos decorativos acreditados, y donde con el calcular de tal hacer se realizan cosas «que están bastante en orden», de modo que incluso el tiempo inmediatamente pasado queda relegado a la sombra. Aquí es donde comienza el dominio de lo equívoco. Aquí es donde la confusión se convierte en un arma.

53 125

El «racionalismo» de *Descartes* significa que la esencia del ser se define desde la certeza del pensar, desde la seguridad que el carácter de lo pensable tiene en sí mismo. Ahora es cuando el ser obtiene expresamente ese carácter de calculabilidad —de factibilidad— en su sentido más amplio, el cual hasta ahora había quedado refrenado o solo se lo había concebido a grandes rasgos. Esta interpretación del ser pasa a ser la condición fundamental de la Modernidad y del hombre moderno. Pero esta condición fundamental solo alcanza su poder irrestricto cuando esta época arranca para su consumación propia. Es en este punto temporal donde se sitúa la historia del hombre actual.

Por eso, supone un desconocimiento casi vesánico de la época actual y de las cosmovisiones suyas que son exclusivamente propias de ella cuando, partiendo de esta época (por ejemplo a causa de una pseudo-filosofía «nacionalsocialista»), se trata de arremeter contra el «racionalismo» de Descartes, supuestamente porque Descartes es un francés y un «occidental». Más bien, la grandeza propia de las cosmovisiones actuales y de su pretensión de «totalidad» consiste *en que imponen el «racionalismo» concebido metafísicamente (cf. arriba) como el poder más íntimo de su voluntad de poder, rechazando toda «mística» y toda «mítica» artificiosas.* El racionalismo de Descartes no es ni «francés» ni occidental, sino del Poniente, y lo francés —ya puestos a saberlo— consiste en que puso en juego la facultad que por primera vez hacía cognoscible para el saber aquella interpretación del ser. Lo cognoscible con el saber no es, ello mismo, ni francés, ni alemán, ni italiano, ni inglés, ni americano, ¡pero sí es el *fundamento* de estas naciones!

[ÍNDICE DE NOMBRES Y NOCIONES]

REFLEXIONES IX

1 a

Por si fuera poco, a los alemanes se los ha arrancado de ese fondo esencial suyo que todavía no se ha hallado jamás —ni menos aún fundamentado—, y van dando tumbos por esa extrañeza esencial a la que les conminó la Modernidad. En eso consiste el peligro de que sucumban cayendo en el dominio exclusivo de lo caótico que hay ellos. Por eso hay que *anticiparse* pensando hacia el otro *comienzo*.

¿Pero cómo ha de ser la *lucha* de los instituidores y fundadores que se anticipan pensando?

El ser es la diferencia de ser.

[Cf. □ dioses, pp. 45 ss.[1]].

2 b

La preocupación occidental y su prestación de asistencia: solo unos pocos sapientes intuyen que la pregunta por la verdad de la diferencia de ser es *la* preocupación occidental por antonomasia y el modo como Occidente presta asistencia. Ningún «tú» ni ningún «yo» se consideran casos especiales del hombre dado, ninguna «comunidad» se considera una fusión de muchos tales. Por el hecho de estar presente, ningún mero pueblo seleccionado puede reivindicar una consistencia histórica.

La preocupación y la prestación de asistencia son las occidentales: nos arrebatan llevándonos a la indigencia de la verdad de la diferencia de ser, pues el guiño oculto de la destinación de Occidente a fundar el margen de tiempo y de espacio de los dioses más nobles y abisales corre peligro de no ser ya recibido en la flagrancia de corazones creadores, de los que, en vista del hombre velante, puede volver a surgir una historia de los dioses... en lugar de una historiografía de hechos cegados, a causa de la cual el hombre moderno va dando tumbos hacia ese triste modo de morir suyo que él mismo se ha acondicionado.

¿Dónde exigirán *entonces* los dioses la diferencia de ser?

Ahí donde, previamente, la diferencia de ser se haya hecho apropiado para sí misma aquel ámbito clareado (el «ser ahí») en cuya apertura ella se rehúsa para que el rehusamiento, primero, vuelva a provocar aquel acontecimiento, que vibra en sí mismo, de una posible contrarréplica de lo que, con este llegarse hasta sí mismo, se aviene con el campar del dios y del hombre.

1. [M. Heidegger, *Besinnung* (GA 66), ed. de F.-W. von Herrmann, Fráncfort M., 1997, pp. 253 s.].

1 3

Una vez que la desorientación del hombre resulte ya completa (cuando ya solo se planteen objetivos dentro de lo ente, cuando los medios de realización, las vías y los emprendimientos mismos hayan pasado a ser «los» objetivos, y cuando, en consecuencia, su cumplimiento garantice cada vez más fácil y definitivamente la satisfacción de todas las pretensiones, y cuando, de este modo, las propias pretensiones queden cada vez más en un primer plano y se perciban como cada vez «más próximas a la vida»), entonces el hombre, de buenas a primeras y sin enterarse de nada, se convertirá en el usufructuario de una gran destrucción que a él le parecerá que es una gigantesca construcción. ¿Y por qué este hombre no habría de sentirse a gusto y cada vez mejor en su arrogante ignorancia, que él se reemplaza por la sagacidad y la destreza a la hora de sacar provecho de la destrucción? (Así es como representa una destrucción —que quizá ya ni sea digna de ser tenida en cuenta— cuando, con la mejor voluntad, se abusa de la poesía de Hölderlin tomándola como una destreza del decir, describiendo con ello algo actual. Pero lo decisivo no es la instrumentalización de Hölderlin, sino la destrucción de toda posibilidad de un barrunto de que este poeta repre-
2 senta una | decisión de nuestra historia, y de que quizá exige la resolución para renunciar a todo mundillo poético... hasta que *sus* palabras hayan quedado liberadas para templar la alegre seriedad de un «ser ahí»).

A estos bondadosos animales historiográficos que, con la historiografía de sus progresos propios y de las satisfacciones de sus menesterosidades propias, se quedan cada vez más saciados y de mejor humor, ¿por qué les atormentamos con unas preguntas que les resultan hueras, retorcidas y extravagantes? El *animal rationale* se ha convertido en el *animal historiográfico*, es decir, en aquel ser vivo que desempeña la función de «la *vida*», de su conservación y de su incremento, y que considera esto un «objetivo». Pero el desempeño de estas funciones sucede «historiográficamente», en el modo de saldar las cuentas de los ideales y los logros que había habido hasta ahora (el «gran pasado» como medio de la formación de opinión pública) con los deseos y las pretensiones planeados. El dominio de lo historiográfico excluye la consistencia de toda enemistad esencial. El saldo de cuentas ha superado toda concesión de lo que, siendo una resistencia esencial, convertiría en necesidad una lucha constante, que es la única desde la cual se dispondrían las decisiones, trasladando al animal historiográfico hasta la historia del «ser ahí». Cuanto más historiográfico se vuelve el hombre, tanto más animal se
3 vuelve el animal, tanto más exclusivamente gira todo en torno a | la

conservación y la crianza de la vida como vida, y tanto más improbable se vuelve la posibilidad de un hundimiento. Toda conducta se la valora en función del rendimiento, y el rendimiento es expresión de la vida, que vive en aras de la vida misma. Que la historiografía quede circunscrita en el animal oprime entonces al animal historiográfico poniéndolo bajo el mero animal, y en general bajo cualquier mero vegetal, es más, bajo la piedra «crecida», porque aquí se va propagando una esencia que está sometida a la diferencia de ser pero que reniega de ella, poniendo como objetivo de su progreso el abandono del ser por parte de lo ente. Pero esto sucede sobre todo ahí donde, apoyándose en «logros» culturales anteriores e imitándolos, se alcanzan incluso cosas bastante «decentes», porque uno elude toda decisión y considera que la confección de aquello de lo que se puede considerar que «no está mal del todo» es, pese a todo, más importante que una renuncia que surge de un auténtico saber y de una fuerza primordial de veneración.

Nadie parece comprender que nos estamos enfrentando a un tiempo de decisiones cuyo atrio tiene que estar repleto de *renuncias esenciales*. Nadie parece tener ojos ni juicio para lo que *no* se hace ni está permitido hacer desde un saber que se anticipa pensando, porque lo único que eso acabaría gestando sería una inhibición ocultadora de la decisión esencial. | Lo que queda a medias se lo justifica 4
por la necesidad de que tenga que suceder algo, sin intuir que eso «a medias» siempre se limita a apaciguar y a asegurar la menesterosidad y las pretensiones, bloqueando la posibilidad de que, alguna vez, en lugar de la reivindicación que el hombre *calculador* le hace a lo ente, sea el empentón de la diferencia de ser al hombre desprotegido y sin apoyos el que comience una historia, en cuyo margen de espacio y tiempo se alzan los dioses, es decir, aquellos que, de forma incalculable e impredecible, dejan que el hombre esté fervorosamente dentro del «*ser* ahí», para que la verdad de la diferencia de ser proclame la unicidad de esto inhabitual donde los dioses y el hombre se contrarreplican, gestando el momento en el que el *hecho* de la diferencia de ser se concentre contra la ciega indiferencia de la nada.

Esta contrarréplica no *es* ningún posible objetivo ni conoce ninguna finalidad: campa como el fondo abisal desde el que todo fundar escancia su libertad, la cual, siempre incomparable, con su incalculabilidad e impredecebilidad atestigua la irradiación del campar de la diferencia de ser, trasladando al hombre a la quietud y el silencio de su dignidad más oculta, de la que no le llega ni satisfacción ni disfrute, pero sí aquel espanto que lo alza encarándolo con esa seña de los dioses hacia la incardinación en aquella contrarréplica. | Solo cuan- 5
do el hombre, previamente y con unas tremendas conmociones in-

ternas, lleva a su resolución la decisión a favor de esta historia de la diferencia de ser, encuentra la base sobre la que le brota un manantial del crear necesario, dentro del cual toda obra salvaguarda en un ente la verdad de la diferencia de ser, haciendo descollar —solo gracias a esa salvaguarda— lo ente *como* un ente en lo abierto del margen de espacio y tiempo del «ser ahí» histórico, y custodiando el instante de la diferencia de ser como su posibilidad suprema. Solo desde esta custodia lo ente se aviene con su condición de ente, irradiándose como mundo desde un mundo y superando como tierra el desgaste por el uso de los meros materiales y las meras fuerzas.

4

Pero para superar este mundo de la transición equívoca y que discurre a la vez por varias vías, y para conservar la clarividencia para las «tragedias» y los sacrificios del preguntar, saber y decidir sin hacer ruido que vendrán exigidos por esas tragedias y sacrificios, se necesita una calma que se anticipa mucho pensando, una calma que silencia su saber y que solo deja afluir lo silenciado al averiguar preguntando las primeras distinciones y separaciones tímidas y sin
6 embargo decisivas, | por las cuales el hombre tiene que atravesar si es que debe poder abandonar al animal historiográfico y preparar la existencia histórica.

Ilustremos con un ejemplo lo que tenemos que *saber* sobre eso, suponiendo que, en general, esté permitido alguna vez mencionar un «ejemplo».

¿Hasta dónde alcanzan pues los horizontes de nuestros esfuerzos y de las cosas que organizamos? Tres rúbricas: *pueblo*, *cultura*, el *cristianismo*. El «pueblo» no es un objetivo, sino un mero cimiento de un camino que nunca se define por sí mismo. «Cultura» es la afirmación de la seguridad que el hombre moderno tiene en sí mismo a la hora de hacer maquinaciones con lo ente, pero no es ningún objetivo ni ningún ámbito de posibles decisiones, sino solo una escapatoria para la asimilación a la historia que había hasta ahora. El «cristianismo» es un remedio de emergencia que carece de toda fuerza creadora, porque con él no se conoce ni se tolera nada digno de ser cuestionado, sino solo compensaciones, y como mucho se intentan consolaciones y promesas vanas. Estos horizontes no alcanzan en ninguna parte los ámbitos de las decisiones. Su dominio obstruye el sentido y la voluntad para estos ámbitos de las decisiones, denegándonos todo saber y manteniéndonos atenazados en un calcular que encima aún se malinterpreta a sí mismo.

7 Nuestro pensamiento no tiene que ser «internacional» ni europeo, sino occidentalmente metafísico, para fundar más primordial-

mente el fundamento de nuestra historia desde el campar de la diferencia de ser, que es el ámbito intermedio de esa contrarréplica donde los dioses y los hombres se encuentran y se enfrentan. Incomparable es la asistencia que prestamos como asistencia del «ser ahí», que es donde la verdad de la diferencia de ser tiene que echar raíces. Esta prestación de asistencia tiene en su imperar unas prolongaciones y unas dimensiones que jamás se pueden alcanzar con unas confrontaciones superficiales (por muy agitadoras y agobiantes que resulten) de pueblos, culturas y cosmovisiones, en la medida en que los tomemos a estos por lo último, sin barruntar que ellos mismos ya están al servicio de un comienzo que viene de muy lejos y que pone al hombre en la situación de necesidad de ponerse serio con la *desorientación* y la *superficialidad* incluso de su hacer más vital y esforzado, experimentando en ello el primer júbilo del «ser ahí», cuyo canto lo entona el espanto que nos descoloca, gracias al cual tomamos conciencia de que la diferencia de ser todavía sigue aguardando su fundamentación y de que, desde la conversación a solas que vibra en esa diferencia de ser, los dioses vuelven a expresar con el lenguaje la esencia del hombre.

Pueblo, cultura, cristianismo, en cualquiera de sus variaciones y 8
en cualquiera de sus acoplamientos, ya son algo pasado, ya son algo que no guarda en sí la fuerza esencial primordial para las decisiones venideras, porque en ellos, de las formas más diversas, se ha abortado de entrada, es decir, desde siempre, una referencia primordial al ser y a su dignidad de ser cuestionado, es más, en ellos esa referencia ni siquiera se la ha llegado a saber ni a experimentar. Pero que estos tres horizontes se los haga resaltar ahora de propio para debatirlos y para practicarlos, y que, en realidad, justamente *ellos* no estén haciendo otra cosa que encubrir su falta de horizontes —que en verdad es muy poderosa—, eso apunta al *hecho* de que la diferencia de ser ya está llamando a la puerta dentro del olvido occidental del ser, lanzando sus señales aún no comprendidas al ámbito de los hombres actuales, y sometiendo ya a decisión esta sola y única cosa: si ahora habrá ya unos pocos que se arriesguen a barruntar las señales y que desde estos barruntos hagan que al preguntar y al saber venideros, y por tanto al crear venidero, les afluya un nuevo temple y una nueva destinación; si nosotros —si precisamente los alemanes— somos lo bastante fuertes como para cargar con esta preocupación suprema y máximamente silenciada, la preocupación por la verdad de la diferencia de ser.

Pues en lo que «*somos*» afines | a los griegos no es en que quizá 9
los protejamos y los tomemos como modelo de modo mejor y distinto a como hace el mero «humanismo» y el «clasicismo», sino en que,

como ya hicieran ellos, también nosotros hemos tenido que arriesgarnos al primer comienzo de la historia occidental, en que ahora estamos realizando el comienzo totalmente *distinto*, y en que, para este acto, estamos asumiendo una preparación quizá muy larga, que durante mucho tiempo se la podrá malinterpretar y que podrá resultar irreconocible y meramente «fantasiosa». Estas decisiones *interiores* preliminares se llaman «interiores» porque se encuadran en el ocultamiento de la diferencia de ser, y por eso nunca se las puede disponer como si fueran cálculos y planificaciones ejecutables dentro de lo ente. Estas decisiones interiores (cf. «Reflexiones VIII y VII») las tienen que pensar por anticipado y decir por anticipado aquellos que ya han asumido la apariencia de que aspiran a una mera negación de todo lo anterior y actual, como si se estuvieran nutriendo con la más precaria alimentación a base de la inutilidad y la falta de perspectivas de eso que se da en llamar desarrollo cultural, y como si se estuvieran solazando hasta el hartazgo con el «disfrute» de la constatación proseguida de un «hundimiento», lo cual, al fin y al cabo, presupone *calcular* que luego se va a «ascender».

Si encima contamos con una doctrina y con unas instrucciones palmarias para la vida bienaventurada, si aguardamos nociones y representaciones de objetos en las que podamos refugiarnos en caso de necesidad, si imploramos una salvación inmediata y que nos li-
10 bren de toda preocupación *esencial*, entonces | Hölderlin y Nietzsche, cada uno a su manera, nos dejan «insatisfechos», hasta el punto de que ni siquiera se nos hace saber de qué tenemos que abastecernos a la hora de comprender esos barruntos que tuvieron ellos cuando apuntaban lo que nosotros tendríamos que decir después.

5

Más yermo y más estéril a la vez que la más burda glorificación del mero material y de las fuerzas ciegas (también de la materia vital que se limita a estar dada) es ese «idealismo» alborotador, sin horizontes e incapaz de tomar decisiones propio del hombre pequeño.

6

¿Si puede haber un pensar que sea «a vida o muerte»? ¿Hasta qué ámbitos tiene entonces que arriesgarse a avanzar el pensamiento?

7

Con el espanto que nos descoloca, con aquella exención de todo ente que resulta del acontecimiento y que lo retira a lo escondido de la diferencia de ser, solo puede corresponderse esa ecuanimidad suprema que templa por completo al «ser ahí».

8

Lo que ahora está sucediendo no es más que una de las muchas con-
vulsiones de esa esencia indecisa de la modernidad. Que dos déca-
das | después de la guerra mundial, a pesar de todas las revolucio- 11
nes, lo único que se abra paso hasta la superficie sea el mismo
paroxismo ciego —solo en apariencia encauzado, pero que en nin-
guna parte se lo domina—, saturando la superficie única de un ho-
rizonte liso y perturbado por el ruido de los quehaceres del hombre
moderno, apunta a que la Modernidad no puede salirse de su carril,
sino que el hombre, lo quiera o no, tiene que realizar en ella, como
un objetivo consigo mismo, un final penoso. Ya la transición al otro
comienzo hay que irla preparando con unas bases sapienciales que
se mueven en una resolución distinta.

9

Lo contrario al πόλεμος (como el fundamento esencial del campar estando ausente durante la guerra —durante la batalla—) no es la paz paralizada, ni el mero fomento progresista de la cultura, ni el levantamiento «moral» de la «sociedad», sino que lo que primordialmente es distinto por completo del πόλεμος es la decisión entre la diferencia de ser y lo «ente».

πόλεμος — guerra — paz — decisión

diferencia de ser   cf. pp. 85 s.

10

Quien no sabe lo que son las decisiones tampoco puede saber jamás
qué es la guerra, ni siquiera aunque haya «participado» en ella. | Lo 12
único que conoce es lo cruel y lo amargo de los horrores de lo que
sucede, conoce también los impulsos al sacrificio y a la postura den-
tro de los acontecimientos que se están desarrollando, pero jamás
sabe del fundamento de la verdad ni del monstruoso abismo, ni de
que la guerra y la paz siempre se encuentran aún en *un mismo* lado
—en el lado de lo ente—, ni de que nunca comportan en sí la fuerza
para la irradiación del campar de una verdad de *la* diferencia de ser.

11

Su impotencia se corresponde con la primordialidad del *pensar esencial*, si es que «poder» significa poder disponer de la imposición inmediata de algo planeado dentro de lo dado, y si es que el pensar esencial acontece en el esbozo de la verdad de la diferencia de ser.

Pero la pregunta sigue siendo qué es más ente: aquel poder imponer y aquella completa dependencia respecto de lo «ente» —en el sentido de lo ya dado y de lo que guía— que en ello se implica, o la diferencia de ser y la irradiación del campar de su verdad en el sentido del origen de otras posibilidades de la decisión. En función de su modo, el pensar esencial es incalculable e intraducible a esa manera de desempeñar las cosas que nos resulta habitual desde el dominio incipiente de la τέχνη, que si puede convertirse en *técnica* es solo
13 merced a un cambio esencial | de quien la ejercita (τεχνίτης) y del radio de alcance en el que se mantiene. Pero esta conversión de la τέχνη en técnica no la causa la máquina, sino que sucede *a la inversa*: únicamente el cambio esencial en técnica (representar poniendo delante como producir sacando unos objetos para el sujeto que quedan frente a él) hace posible el descubrimiento de la máquina. La invención de la máquina de vapor no es más que una ocasión, pero no un motivo que ponga en marcha el desarrollo de la técnica con una *velocidad* que, también ella, solo es condicionada y realizada *por* aquella técnica, en el sentido del dominio completo sobre lo objetual, que es lo que posibilita la rapidez.

12

De la esencia de un pueblo también forma parte la buena fe. La buena fe no es una carencia, sino «condición» del actuar sin condiciones. Cuanto mejor se pueda gobernar y más conformada esté esta buena fe, cuanto mayor sea la seguridad con la que se someta a los organismos maniobrables encajándose en ellos, tanto más puede desarrollarse convirtiéndose en mera *estulticia*. Es un arma tremenda, con tal de que se la mantenga a tiempo y por completo dentro de los límites que ella misma desea. La historiografía enseña que, solo *después* de haber asegurado el éxito, a un gobernante le está permitido revelar a su «pueblo» qué es *en realidad* lo que él quería. Pero para
14 que el éxito se produzca, el pueblo | tiene que figurarse que, cuando hace la voluntad del gobernante, en realidad está haciendo intervenir su voluntad propia y únicamente ella. Este encubrimiento y fingimiento de los niveles de la voluntad no se lo puede valorar desde cualesquiera puntos de vista «morales». A no ser que se renuncie a conseguir objetivos que estén al alcance. A no ser que esta renuncia resulte innecesaria, porque el «ser ahí» es portado por una verdad que crea otros orígenes del gobernar y no conoce ningún objetivo ni ningún «éxito». Pero es sobre todo entonces cuando la «moral» resulta imposible como una doctrina suplementaria y posterior.

13

«Gobernar», «reinar» (*rex*) significa «ser rey»: actuar con realeza desde tal ser. Hoy, por «gobierno» («reinado») solo entendemos ese organismo de las autoridades administrativas que ya está rodado y al que nos hemos habituado. Quien pueda gobernar y encuentre la ocasión para ello aún no necesita poder «reinar». Para «reinar» (entendiéndolo como «gobernar» en sentido propio) hace falta la nobleza del ser que guarda silencio, que desdeña todo ruido y que jamás cae en lo «ordinario».

14

¿A qué se debe que todo aquel que despotrica y que trabaja con los medios de la degradación, incluso aunque ella se corresponda con los «hechos», nunca tenga razón ni tenga derecho a ello? «No tener razón» y «no tener derecho a ello» | no en el sentido de lo incorrec- 15
to y de la mera falta de justificación o de legitimación, sino «no tener derecho» en el sentido más profundo de que alguien así se está privando del verdadero rango de la postura y la dignidad nobles. (¿Cómo hay que concebir desde aquí la «instigación» de los pueblos?).

15

Nadie puede apelar al *honor* si este no ha encontrado previamente su esencia en ser el escudo protector para una *veneración* en virtud de la cual todo aquel que apela al honor ha sido llamado por unas necesidades que nunca vienen de lo que ya es, sino que vienen como un guiño de la diferencia de ser que apunta hacia el primordial arriesgarse a la verdad, es decir, hacia la contrarréplica donde los dioses y los hombres se enfrentan y se encuentran. El ámbito de esta contrarréplica donde dioses y hombres se enfrentan y encuentran —un ámbito que solo surge de la propia contrarréplica y que al mismo tiempo la atraviesa oscilando en ella— solo les está reservado a *quienes buscan*, los cuales están marcados por el desasosiego de la diferencia de ser y por todas partes han sido descolocados de lo ente, incluso ahí donde tradicionalmente tienen que ejercer funciones con él y utilizarlo. El honor nunca puede apelar a algo dado, y por tanto tampoco a un «ideal». ¿Pero dónde y cuándo hay veneración? ¿Y se conocen ya entre sí quienes buscan, o cada uno de ellos anda necesariamente desorientado en su extravío y, *por eso*, ha quedado dispensado | de todo delirio y de toda figuración? 16

16

Cuando ahora, en ocasiones, la segunda guerra mundial va entrando en el horizonte de los hombres, parece que, otra vez, no se pudie-

ra calcular la *auténtica decisión*, pues esa decisión no es, de ningún modo, entre guerra o paz, entre democracia o autoridad, entre bolchevismo o cultura cristiana, sino entre *meditación* y búsqueda de la apropiación inicial a cargo de la diferencia de ser o el *delirio* de la hominización definitiva del hombre desarraigado. Pero quizá el hombre esté ya tan poseído de la avidez de ese contentarse con poco que basta para satisfacerle sus necesidades, y quizá la masificación «ilustrada» del hombre se ha avenido tanto a un disfrute y a un entretenimiento del conocerlo todo y del poderlo todo, que el hombre de esta época se ha vuelto completamente incapaz de tomar decisiones, porque ha perdido toda necesidad de tener que tomarlas. Por eso ahora, en los pequeños y en los grandes asuntos, siempre se enfrentan los que opinan de tal y de cual modo, lemas contra lemas, que ya encuentran su acreditación únicamente en el *hecho de que* son lemas. Ya nunca se encuentran los inquirientes para remitirse mutuamente a lo más digno de ser cuestionado, para abrir ese espa-
17 cio abismal de lo oculto que | no tolera ninguna esfera pública, pero que convierte a los buscadores en fundadores de un mundo que, sostenido por el secreto de la tierra y en lucha con esta, gracias a su campar como mundo consigue con la lucha el margen de espacio y tiempo de esa contrarréplica donde dioses y hombres se encuentran y se enfrentan. Pero quizá ahora esté despuntando aquel tiempo —en las formas políticas y culturales más dispares y opuestas, y por eso *iguales*— en el que el contentarse con poco del hombre a causa de su disfrute y entretenimiento (en el que confluyen en concordancia la bienintencionada probidad y la violencia) se incremente hasta lo gigantesco.

17

Falta la *pretensión* de incardinarse en la averiguación de lo más digno de ser cuestionado preguntando por ello. Ahí donde falta esta pretensión, las menesterosidades de la mera conservación de la «vida» acosan cada vez más. Cuanto más disimulen su carácter levantisco estas menesterosidades, cuanto más historiográfica se vuelva la «vida», incluyendo en el ámbito de las necesidades los bienes de la «formación» y los bienes del «espíritu», tanto más inferiores se vuelven las menesterosidades, pero eso significa que el disfrute habitual y cada vez más excitado y predecible se vuelve al mismo tiempo más «espiritual», en la medida en que mezcla en su avidez lo «espiritual» y lo «cultural», tomando así su derecho a todo como acreditación de su legitimación y de su «alteza». La avidez de menes-
18 terosidades, la adicción a la excitación de las | menesterosidades y a su satisfacción, engendra una *falta de pretensiones* que asume el as-

pecto de salud vital y de seguridad del «instinto», pero que en el fondo significa la más siniestra exclusión de la diferencia de ser, y eso justamente ahí donde, dentro de esta afirmación de la vida, se «combate» por «ideales». Pero hay que saber que toda afirmación de la vida, en cuanto que «postura» y «cosmovisión», va siempre a la zaga de una negación de la vida, pero que esta surge de la renuncia a hacer que lo ente en cuanto tal y en su conjunto vibre en un estado de ánimo general de ir a buscar y de arriesgarse. La «afirmación de la vida» siempre es una esclavización bajo lo dado y un testimonio de la impotencia del hombre a la hora de hacer que su campar surja de decisiones. La vía de salida que, a modo de cosmovisión, representa la afirmación de la vida es entonces la alegación de lo que «Dios» ha dado y puesto, aunque, en la superficialidad de su «interior», «parpadea» cuando se pronuncia el nombre de «Dios»[2], sin pensar jamás en ponerse serio con los presupuestos que tal alegación incluye. Presupuestos que enseguida sacan a la luz la procacidad y falta de base de esta alegación, o que exigen la conformidad con doctrinas de «fe», según las cuales —a su vez— se prohíbe toda «afirmación de la vida».

18 19

El *entendimiento* y el *mutuo acuerdo* de los pueblos europeos solo tiene un sentido que apunte más allá de tal entendimiento si surge de la decisión a favor de la *dignidad que* la historia de Occidente *tiene de ser cuestionada*, y por tanto a favor de la lucha por una fundamentación más primordial de la verdad de la diferencia de ser desde la que pudiera volver a surgir una historia. Un *mero* acuerdo en el nivel de un creciente embotamiento frente a todas las decisiones esenciales, un mero impeler al tranquilizamiento que proporciona un equilibrio o una compensación y al aseguramiento del disfrute y del entretenimiento, aunque ahorra mucha atrocidad y mucho sufrimiento y congoja, sin embargo impele al hombre aún en mayor medida y aún más capciosamente a una hominización de sí mismo y de lo ente, constriñéndole en la apatía —que apenas cabe percibir ya— del dominarlo todo careciendo de historia.

Los dioses se han hecho fugitivos, porque se les ha bloqueado todo camino para una divinidad; es más, incluso para meros ídolos se siente el hombre hominizado demasiado cómodo y demasiado seguro en el manejo de todas las menesterosidades y de su satisfacción.

2. [Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*: «'¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?' — así pregunta el último hombre, y parpadea» (trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1985, p. 39)].

20 19

«Explosiones de júbilo» son hoy lo más débil que se puede aportar en cuanto a aplauso.

20

Cuando, a causa del aumento de los éxitos, el contentarse con poco con las cosas esenciales se rebaja tanto que ya ni siquiera se advierte a sí mismo, parece entonces que el alborozo y el disfrute generales se han convertido en estado principal.

21

El engrandecimiento (cuantitativo) del pueblo como empequeñecimiento (esencial) de la posibilidad de los dioses. ¿Pero para qué aún los dioses? (Al fin y al cabo, también hay organismos encargados de facilitar escapatorias para huir de un posible llamear de la verdad). ¿Para qué cargar hasta el final con el sufrimiento de una posibilidad de la decisión sobre ellos, es decir, sobre la capacidad que el hombre tiene de los dioses, es decir, sobre la única «grandeza» del hombre, que es tan esencial que se la malinterpreta designándola «grandeza»?

22

¿Qué es la necedad? Aquella situación de una comunidad en la que los individuos se persuaden recíprocamente de que renunciar a
21 todo arranque de una meditación | es la ganancia de una seguridad instintiva, como consecuencia de la cual quedan a salvo de toda carga y de todo peligro de lo digno de ser cuestionado; aquella situación de una comunidad en la que los individuos se confirman mutuamente sus rendimientos y prestaciones como éxitos inauditos, y proclaman la igualación de todo en una falta de pretensiones a la hora de saber lo esencial como si eso fuera un ascenso de la «cultura». En este sentido, un individuo suelto nunca puede ser necio.

23

Concebir la diferencia de ser significa venir a estar fuera del mundo, es decir, venir a estar fuera de aquello que se llama el «mundo», y que es el conjunto de lo ente que se puede representar y producir. A la diferencia de ser y a su verdad no les importa si muchos intuyen —ni si intuyen masivamente— que se las concibe y que está aconteciendo aquello que sostiene y templa por completo las decisiones supremas.

24

La indecisión, en el sentido de estar fuera del ámbito de la decisión a favor de la diferencia de ser o a favor lo meramente ente, es la condición fundamental para el dominio exclusivo del calcular.

25 22

Resulta que todo ente que presuma de poder arreglárselas por sí mismo —caso de que tal autonomía no sea un mero modo de hablar— no debe aprovechar sus éxitos como sustitución del ser, ni menos aún cuando estos éxitos los calcula en función de la distancia hacia los fracasos de otro ente. Lo que es sustancial tiene que valorarse siempre y exclusivamente en función de una ley esencial que se ha erigido por sí misma. Y en ello, lo único que cabe considerar criterio y escala de medida es la altura y la amplitud con los que aquel ente se decide a favor de su rango esencial, caso de que, en general, a su campar le hayan sido reservadas decisiones. Pues lo que calcula en función de éxitos y a su vez se calcula el ser únicamente a partir de ellos, la mayoría de las veces no hace más que chapotear en lo indeciso.

26

«*El futuro alemán*» y el hombre como *el animal historiográfico* (cf. arriba pp. 1 ss.). ¿Qué es eso del futuro alemán? ¿Quién pretenderá decirlo, puesto que, después de todo, nadie sabe qué va a suceder con los alemanes en el tiempo venidero? ¿O ese nombre significa algo distinto que la mera situación posterior? La mera persistencia de la masa popular dada y creciente y su aderezamiento cultural:
¿eso es el futuro? No: eso es el presente más actual, | la falta com- 23
pleta de futuro, que de este modo y con tamaña exclusividad solo se puede ejercer y también alcanzar con un campar historiográfico, es decir, con un campar que todo lo explora y lo incluye en los cálculos. Este futuro aparente no permite que a los alemanes les advenga nada, en el sentido de aquel advenimiento que fuerza a luchar por la dignidad que la hondura esencial más propia tiene de ser cuestionada.

Tal futuro que nos adviene no lo «tenemos» gracias a las perspectivas de una persistencia asegurada —tal futuro que nos adviene jamás se lo puede «tener»—, sino que tenemos que *serlo*. Pero eso solo se nos dispensa si el animal historiográfico ha sido aniquilado y si la voluntad de su aniquilación impera en la voluntad de futuro. ¿Pero cómo hemos de aniquilar al animal historiográfico —el hombre moderno que avanza abriéndose paso hacia su consumación—, si siempre nos negamos a indagarlo y a advertirlo y reco-

nocerlo en su transparencia última? ¿Cómo ha de advenirnos un futuro si no queremos saber que ese futuro se libera por vez primera y únicamente en una lucha que es más dura y más larga que todo cruel desarrollo de una guerra mundial moderna, dispuesta con toda la agudeza historiográfica, es decir, técnica? ¿De dónde viene la pre-
24 tensión | de un futuro que nos adviene, mientras la mera conservación e incremento de lo dado se sigue planteando como un «objetivo»? ¿Cómo ha de llegarse *hasta nosotros* aquello que nos arroja a la dignidad que nuestra esencia tiene de ser cuestionada, si nosotros «somos» *de tal modo* que nos parece que podemos alcanzar por nosotros mismos lo futuro, entendiéndolo como lo meramente posterior y lo que todavía escapa de nosotros y a lo que aún no hemos dado alcance? ¿Cuál es la causa de esta falta de futuro universalmente occidental y moderna, que con el incesante desasosiego del planificar —como un pensar por anticipado— se finge a sí misma, de forma cada vez más enmarañada, una futuridad? Al fin y al cabo, este pensar por anticipado no piensa adelantándose para salirse afuera —atreviéndose a salir, preguntando, a un espacio distinto de la fundamentación esencial—, sino que siempre «piensa» *solo yendo tras de sí*, teniendo en mente la inalterada figura del hombre como el animal historiográfico y su salvación por medio del acrecentamiento. *Este* «pensar por anticipado» queda definitivamente separado de aquel adelantarse pensando que, preguntando, se expone a la posibilidad de un origen esencial, sin andar calculando nunca tras de sí mismo, sino dejándose a «sí» —en cuanto que lo anterior— justamente tras de sí.

Pero primero, y todavía a menudo, se tienen que sufrir previa-
25 mente estas despedidas, hasta que | a los pocos de los futuros les haya sobrecogido el primer espanto, encomendándolos a aquello a lo que han sido destinados. Todas las gigantescas planificaciones con las que el animal historiográfico se acondiciona definitivamente en el globo terráqueo no son más que un juego de cálculo muy extenso, pero que sin embargo cada vez se atrofia más hasta lo diminuto: un juego de cálculo a cuya ejecución están uncidos y prestan sus esfuerzos —en las más diversas figuras— todos los esclavos que disfrutan y se entretienen y todos los tratantes de esclavos.

Y sin embargo, nada de eso es una lucha, porque todo está ya decidido habiéndose eludido las decisiones desde la ignorancia de estas. El empequeñecimiento del hombre asume dimensiones gigantescas: es la última consecuencia del «dominio» del animal historiográfico. Pero para que los futuros pugnen hasta liberarse de esto, este punto extremo del empequeñecimiento del hombre tiene que llegar a quedar bajo la apariencia de los máximos triunfos, pues solo

así es como se abre el abismo que separa el futuro campar del hombre respecto de lo que había hasta ahora.

¿Qué es el futuro alemán? Que, de entre los alemanes, algunos individuos sueltos lleguen a ser futuros: aquellos que —aunque en cada caso solo sea por momentos— dejan que el empentón de la diferencia de ser llegue hasta ellos, | aquellos que, pensando, se ade- 26
lantan hasta esto venidero, volviendo a fundarle a la tierra un espacio para la lucha por la decisión sobre los dioses, y poniendo de este modo el fundamento para una historia. Los hombres futuros tienen que soportar largas soledades. Su peligro es que renuncien *demasiado pronto* al saber, encomendándolo al enredamiento y a la mezcolanza en el saldo de cuentas y en las compensaciones y ajustes precipitados y ávidos, para satisfacer la exigencia —que de todos modos resulta «comprensible»— de que uno tiene que hacer algo por «su época». Su peligro es que mitiguen demasiado pronto el espanto que viene del empentón de la diferencia de ser, para de inmediato volver a hacerla «universalmente» accesible, ya que, al fin y al cabo, nada que no haya sido timbrado por la opinión púbica tiene *validez*. Su peligro es que, como ellos son los inquirientes, el preguntar se les vuelva una costumbre y un procedimiento, en lugar de un fondo abisal que, de sopetón, siempre se abre de nuevo. Los futuros de entre los alemanes sucumbirán siempre y necesariamente a uno de estos peligros, es decir, el futuro —en cuanto que futuro alemán— será una larga lucha en la que muchos caerán en silencio y silenciados, | mientras que el ruido de las planificaciones y el voce- 27
río del deterioro de la tierra a causa de su uso acompañarán la marcha triunfal de los más diminutos de todos los tipos humanos.

Y sin embargo, el futuro alemán no «llegará primero a ser», sino que ya «es» desde que Hölderlin lo fundó. Pero este «es» tiene una verdad distinta, que permanece cerrada a todo representar y proceder correctos, incluso por muy correctos que sean. Pero este futuro no se puede emprender como «perspectiva», ni como «lo deseable», ni como una situación anticipada: «es» por cuanto que y mientras los futuros *son*.

27

La ciencia historiográfica (filológica) está comenzando lentamente a aplanar los conocimientos que Nietzsche tenía del mundo griego, convirtiéndolos en lugares comunes y demostrándolos después rigurosamente (sin darse cuenta —como sucede siempre en tales casos— de que *hallar* las demostraciones y las razones presupone ya la verdad —histórica— de lo que se trata de demostrar). Pero la «verdad» de la interpretación que Nietzsche hizo del mundo griego no es nin-

guna verdad historiográfica, sino una verdad histórica, y concretamente la verdad de la historia final de la modernidad, en la medida en que todo se interpreta desde «la vida» como voluntad de po-
28 der. Pero | la verdad histórica de aquella interpretación del mundo griego no solo se la convierte en algo historiográficamente correcto, sino que ahora se piensa que las comparaciones eruditas del mundo griego con el clasicismo alemán (en lo que se puede hacer una infinidad de descubrimientos con tal de que la paciencia y el aguante sean lo bastante duraderos) aportan algo para nosotros mismos y para la decisión histórica que se había mantenido reservada. En lugar de eso, como mucho se amplía y se «mejora» la formación historiográfica, se conocen algunas cosas más y de forma distinta, y uno se aleja aún más del saber de que solo se está creando para nuestro futuro si desplazamos el mundo griego hasta el supremo antagonismo y si nos sabemos excluidos de él.

El discipulado sectario a la hora de banalizar a Nietzsche, a Burckhardt y también a Hölderlin se incrementa ahora hasta lo insoportable, porque en comparación con clasicismos anteriores procede mucho más hábil y capciosamente. Y sin embargo, por ninguna parte encontramos un preguntar, pues si tal preguntar estuviera «operando», entonces no se llegaría a esta potenciación del «clasicismo», la cual, a pesar de su hondura aparentemente mayor, no puede recurrir en beneficio suyo más que a una falta mayor de deci-
29 siones en comparación con el «clasicismo» anterior. | En el fondo, este humanismo nietzscheano-burckhardtiano-georgiano-rilkeano, condimentado con una guarnición folclórica y racial, no es más que la vía de salida de los hombres instruidos de hoy, que les permite *eludir* (y disimular esta elusión) lo que Nietzsche y Burckhardt —de forma muy diversa— les ponían para decidir, a saber: la decisión sobre el hombre como el animal historiográfico moderno. Sincrónica de este humanismo es la renovación del catolicismo y la aproximación del protestantismo a ese catolicismo bajo el lema del cristianismo capaz de configurarse culturalmente. Y al cabo, las condiciones políticas de este humanismo y de este catolicismo no permanecerán intactas, porque la «cultura política» se ha convertido en un arma de la política. Todo esto se funde en un brebaje historiográfico con el que el hombre historiográfico apaga su sed de «vivencias» y de formación, o con el que incluso se embriaga en una «transmisión de valores culturales».

¿Por qué resulta posible todo esto? Porque el hombre elude el abandono del ser por parte de todo ente y porque se ha vuelto lo bastante diestro a la hora de adornarse con todo lo pasado... ya
30 que | la ocasión de conversar historiográficamente sobre la historia

haciendo unas exposiciones muy brillantes y «llenas de poesía» es lo que más se asemeja a las crónicas de periódico y de radio que ya nos resultan habituales. No se trata únicamente de que ya no quede «tiempo» disponible para buscar las «fuentes» y para «leerlas», sino que a la «lectura» no le gusta que la importunen con preguntas. Por eso, es propio de la época clasicista que su predilección por los relatos de viaje y por las descripciones de países, por las exposiciones historiográficas globales y por las «biografías», se la pueda equiparar con las vivencias que proporciona el cinematógrafo. Por todas partes distracción y entretenimiento: lo único importante es que no haya ninguna meditación. En caso de emergencia, uno tiene su «fe» y su superstición. ¿Y de ahí ha de salir un futuro alemán? En verdad que la consignación de todos estos fenómenos apenas roza la superficie de un proceso que, aunque queda designado como la historiografización de ese ser vivo que es el «hombre», sin embargo no se lo concibe con la nitidez y el alcance necesarios como para que, gracias a eso, se pudieran preparar lo suficiente las decisiones venideras.

Irreales e irrelevantes y sin fuerza histórica son estos retoques
historiográficos | que recubren bajo una nueva capa de pintura una 31
situación del hombre moderno que solo se ofrece a esa meditación sin miramientos para la que lo procaz y desnortado, con tal de que se lo experimente como campando en lo que tiene de caótico, sigue siendo más que todas las renovaciones —que recalculan hacia atrás— de lo que, justamente en su inquebrantado haber sido, aún hace acopio de la fuerza única del ser histórico.

28

Sin embargo, lo que hace que la meditación actual sobre la historia oculta resulte tan difícil y escasa son dos cosas: primero, el miedo a confesar el desnorte y la desorientación (el miedo a la falta de esos objetivos a causa de los cuales la historia tiene primero que quebrantarse y precipitarse); pero luego, aquel acostumbramiento al procedimiento calculador en todo, de modo que, dentro de poco, ya no se podrá comprender hasta qué punto algo querrá que se lo considere en serio como siendo más allá de lo meramente calculable. Ambas posturas se mezclan una con otra, y aparecen al mismo tiempo bajo una figura que impide buscar en ellas cualquier forma de inhibición y de negación: esta figura de la despreocupación mitad fingida, mitad auténtica, pero al mismo tiempo ajena a toda relevancia, que no puede negar la siniestra influencia del americanismo.

¿Hasta dónde alcanza aún un pensar que viene de tal postura? 32
¿Cómo debe reflexionar sobre un futuro alemán? Lo único que se hace aquí es pasar de largo, y todo intento de transformación se

engaña acerca de la condición metafísicamente histórica del mundo humano, el cual tuvo que propagarse con esa postura, ya que necesitó esa amplitud para poder abarcar su masificación.

29

¿De qué es capaz todavía una época a la que eludir el proceso de destrucción que ella misma ha establecido le parece que es un éxito gigantesco? ¿Qué significa evitar una guerra, si de inmediato se asegura que el rearmamento no experimenta ninguna interrupción? Insisto: lo más terrible no es la guerra, más espantoso resulta que una vida historiográfica enrollada sobre sí misma no haya menester ninguna finalidad.

¿Pero a quién le resulta espantoso y le descoloca? No a aquellos, a aquella masa que se limita a rodar conjuntamente, sino a los sapientes. Pero para estos, el espanto que les descoloca es el temple abisal, más allá del horror habitual y de la diversión usual: un empentón primordial de la diferencia de ser, al que todo júbilo se le queda muy pequeño y todo duelo le resulta demasiado lánguido, y al que solo a
33 sabiendas podemos mantenernos fieles y sacrificados | si, por unos momentos esenciales, resistimos lo incomparable de este temple fundamental, ofreciéndole a la diferencia de ser los sitios en los que el paso de largo de los dioses todavía fugitivos e indecisos —pero sin embargo dioses— entra haciendo señas hacia un recordar único.

30

Una vez que todo hacer y todo planificar, toda diversión y toda complacencia se hayan atascado en el mero progreso de la propagación y el aseguramiento en lo masificado, si la masa impelida a acrecentarse exige fijar lo que es «la» «vida» (su vida), entonces ninguna mejora ni elevación del «nivel», tampoco ninguna enseñanza de una tradición bien acrisolada ni de bienes otrora apreciados serán capaces de aportar un cambio, pues enseguida pasa a ser una ambición de las masas el tomar posesión de eso, es decir, privarle a eso de su fuerza de repercusión histórica, la cual solo puede consistir en despertar en lo oculto una nueva dignidad consistente en que la inagotable diferencia de ser resulte cuestionable, poniendo esa dignidad en la órbita del hombre. En verdad que tal mejoramiento y eliminación de situaciones inaceptables, tal reconducción de la situación
34 masiva a lo ordenado, | tiene su provecho inmediato y brota de una mentalidad bienintencionada, y sin embargo... no es más que una huida de la decisiva confesión de una falta de rumbo que se ha convertido ya en la consecuencia de una incapacidad de tener finalidades.

Resulta que aquí es fácil contestar replicando con otra pregunta: ¿de qué otro modo se debe refrenar el carácter masificado del hombre, cómo se debe contrarrestar el verse desbordado por una mediocridad que cada vez se vuelve mejor y que, por eso, cada vez se vuelve más definitiva? ¿Qué ha de suceder si no con el hombre? Respuesta: nada más que lo que está sucediendo. Pero hemos de saber que este trabajo titánico al que todos quedan uncidos y que a todos proporciona satisfacción, sin embargo se queda meramente en lo más incidental, y nunca es capaz de llegar a ser lo esencial: que al margen de ello, sin negación ni ambiente en contra, sino incluso con una afirmación condicional de lo que se está desempeñando, se desencadena *la lucha*, solo gracias a la cual los combatientes se trasladan hasta la meditación acerca de que, sin haber sido asignado a la dignidad que la diferencia de ser tiene de que preguntemos por ella, al hombre le queda definitivamente denegada una historia. El desencadenamiento de esta lucha requiere un tiempo *largo* y la *reciedumbre* para perseverar en lo inaparente, | es más, en lo aparente- 35
mente nulo (calculándolo en comparación con aquellos gigantescos manejos), para *saber* (y no meramente «creer») —desde una lejana incardinación en la diferencia de ser— que unos pocos, alguna vez, tenderán el puente hasta el otro comienzo, y para —desde la riqueza de tal saber— renunciar a soluciones y salvaciones y «verdades» precipitadas, las cuales son esas figuras con las que a algunos quizá les gusta mucho oponerse a su época. Todo esto exige el desencadenamiento de aquella lucha. Pero lo exigido tiene que afirmarse en unas situaciones y con unos medios y unos procedimientos que nunca condescienden con ello, pero que tampoco le afectan.

Pero lo más esencial y al mismo tiempo lo más escaso que se necesita para desencadenar esta lucha por despertar esa dignidad que la diferencia de ser tiene ser de que preguntemos por ella, significa para nosotros *tener el valor de cometer errores*. Pues los desencaminamientos son fructíferamente solitarios, porque —recorriendo errantes los espacios— llegan hasta abismos, mientras que las meras cosas correctas y lo incorrecto que ellas solucionan presionan al hombre reduciéndolo a lo que en cada caso ha alcanzado, y expulsándolo del ámbito de lo esencial. Pero siempre amenaza el peligro de que ese dominio de la masa, que cada vez se consolida con mayor seguridad en forma de acostumbramiento y manejo, | ya no tolere nada 36
que pudiera ponerlo en cuestión. Y por eso, en el destino de Occidente, si lo consideramos en lo esencial, se esconde una cuádruple posibilidad:

O el dominio de la masa, o nivelar poniéndolas en un mismo plano las situaciones occidentales políticas y culturales (estados

democráticos y autoritarios) para llevarlas a un equilibrio (por ejemplo la completa esterilidad), o un comienzo distinto de la historia en el ocultamiento de individuos esenciales sueltos, o un comienzo tal como fundación de un pueblo nuevo. Las primeras dos posibilidades se agotan en la afirmación y el aseguramiento de la prioridad de lo ente (sobre todo bajo la figura «de la vida»); las últimas dos posibilidades se abren y se sacrifican a un salto a la dignidad que la diferencia de ser tiene de que preguntemos por ella, y a perseverar en la espera de esa contrarréplica en la que los dioses y el hombre se enfrentan y se encuentran.

31

La mera masa es por sí misma inocua: como mucho, un breve brote de ceguera y perturbación. La masa solo es esencial cuando la *guían* y cuando está articulada del todo. Con ello no pierde su carácter masificado ni el poder de la legislación mediata y, por tal motivo,
37 tanto más siniestra. Al contrario, la masa solo se recobra a sí misma | en los caudillos y en los gobernantes: estos *son* el «apelotonamiento» de la masa, la masa como la pelota que calcula su lanzamiento... por cuanto que ella misma no es lo lanzado. Solo con el carácter masificado del hombre obtiene la historiografía su envergadura y las posibilidades del despliegue pleno y rápido.

32

La diferencia de ser: la fragua de la flagrancia en cuya oscuridad se encuentran las miradas recíprocas, creadoras y engendrantes, del hombre y de los dioses, para irradiarse como lo ente en la custodia fundamentada de su verdad. ¿Pero dónde están los seguros herreros que, en esa fragua, martillean la verdad de la diferencia de ser para forjarla en ente?

33

Lo gigantesco en la masa humana no es su número, sino el modo como, yendo más allá de lo habitual y lo cotidiano que tiene la convivencia de los hombres y de los grupos humanos, impone su falta de decisiones como poder legislador y determinante. Su pretensión, que no admite excepciones, resulta intocable incluso cuando, con fines de su dominio, libera al «individuo» aislado para su tarea propia —poniéndolo al servicio *de dicha tarea*—.

38 Es en épocas del dominio de la masa cuando sobre todo y cuando más a menudo se hace oír la apelación a la «personalidad». Ambas cosas obedecen una a otra, y tienen su origen común en que la esen-

cia humana se configura como «sujeto», un proceso en el que la
figura esbozada del hombre de tal historia se desarrolla hasta con-
vertirse en animal historiográfico. Pretender modificar algo en esta
historia —por ejemplo, siquiera con la mera crítica— significa co-
nocer mal la fuerza esencial y la envergadura de una figura esencial
del hombre que es decisiva y que, por ello, necesita mucho tiempo.
Pero otra cosa es llevar siempre de nuevo a meditación la plenitud
—aparentemente dispersa y casual— de las formas en que este mun-
do humano se impone como moderno, y más aún calar las figuras
más opuestas en su unidad radical. Solo de este modo se recondu-
ce la historia moderna hasta aquella sencillez que es la única con la
que puede entrar en la toma de decisión acerca del otro comienzo.
En la observancia más fugaz del carácter inmediato de todo proce-
so contemporáneo tenemos que sentir la meditación sin vacilación
acerca del más remoto fondo esencial, lo cual, ciertamente, no le
quita al sufrimiento de la preparación de las grandes decisiones nada
de su consumiente acritud, | pero sin embargo mantiene ese sufri- 39
miento en el temple fundamental de un barrunto espantado y desco-
locado que sabe con qué decisión las señas que la diferencia de ser
hace a los futuros se dirigen ya *hacia* ellos. Aunque nosotros, cum-
pliendo rigurosamente los requisitos del animal *historiográfico*,
practicamos la genealogía (o la investigación de las ascendencias),
sin embargo, en un primer momento, suprimimos todo rastro de una
gran voluntad para *barruntar* lo más digno de ser cuestionado, un
barruntar que extiende el futuro secretamente transformador hasta
el ser humano, robusteciéndolo para el salto adentro del «ser ahí».

34

Solo una meditación *en el comienzo* es capaz de volver a despertar el antiquísimo barrunto del hombre cercano a los dioses y del dios ebrio de la diferencia de ser, incluso aunque esta meditación sea en su comienzo tan ardua y desolada e ineficiente y tentativa como los primeros asomos inaparentes del más recatado rastro de un preludio de la primavera. La perseverancia en el largo preguntar de esa meditación lleva al hombre al valor de aprender a saber lo más digno de todo ente: la diferencia de ser. Pero con la «diferencia de ser» el hombre dice *silenciándola* la verdad, y extiende la *esquivez* sobre todo lo que se puede volver a conquistar como ente, desarrollándolo hasta sus posibilidades más ocultas.

35 40

«*Historiografía y recuerdo*». Una vez que el animal historiográfico haya sido aniquilado y que el cálculo con la «vida» en función de

«valores» se haya girado hacia algo distinto, si entonces lo pasado ya no es un mero factor en el saldo de cuentas de lo meramente presente ni tampoco es lo meramente presente mismo, entonces —y solo entonces— habrá vencido el recuerdo. Pues el recuerdo no se apega a lo caducamente pasado, condoliéndose posteriormente y habiendo sido arrancado de ello, sino que preserva lo que ha sido, y esto a su vez no como una «posesión» que se ha logrado salvar por los pelos, sino que el recuerdo *pregunta* qué fue, pues, lo que ha sido. Con este preguntar, lo que ha sido se acrisola en la sencillez de lo más esencial. Surge la posibilidad de que, a partir de lo que ha sido, se intuya lo que ya antiguamente se anunció como lo futuro, pero que tuvo que pasar de largo ante el animal historiográfico, el cual —calculando siempre por anticipado— siempre llega demasiado tarde para lo que ha sido. Pero preguntar por lo que ha sido no se enreda en una cavilación estéril: este preguntar es el traspaso desde lo que ya hace señas hasta una reminiscencia de lo que se viene a nosotros. Gracias a que, en esa larga historia en la que los dioses se volvieron cada vez más escasos y cada vez menos dioses, no obstan-
41 te, lo ente en cuanto que ente se tendió sobre el hombre | llevándolo a intentar —aunque de forma cada vez más superficial y enredada y reparando solo en sí— sacar de lo ente algo que no es únicamente lo ente, gracias a eso, en esta historia del hombre sucedió ya aquello que, en cuanto que la diferencia de ser, aguarda con perseverancia a la fundación inicial, sin impelerse no obstante jamás a sí mismo a ocupar el puesto de lo ente —en el primer plano de los quehaceres y las explicaciones cotidianas—. Preguntar qué es, pues, lo que ha sido en toda la historia de lo ente (y de su entidad) no es un preguntar historiográfico, sino histórico, y concretamente en el sentido de que ayuda a que el comienzo de una historia (lo auténtico de ella misma) se proporcione su espacio y su fundamento.

Desde hace mucho tiempo, o quizá siempre hasta ahora, el «recuerdo», malinterpretado por la historiografía, ha quedado gravado como designación de algo que solo está apegado a lo que ya ha pasado, siendo que, mirando hacia delante, están aguardando «el progreso» y «la vida». ¿Pero qué futuridad es más fuerte y decidida que aquella que, en el *recuerdo esencial* (de la diferencia de ser que se oculta en las rectitudes de lo ente), ha saltado por encima de todo lo contingente y que no conoce de ningún modo el *ámbito* del oscilar de un lado a otro entre la fastidiosa negación de lo actual y la afirmación que cada vez alborota más? ¿Pero podemos y debemos tratar de transformar inmediatamente el completo arrastramiento de todo representar llevado por la corriente de la explicación y la sublima-
42 ción | historiográficas, convirtiéndolo en el recuerdo propio de la

historia de la diferencia de ser? Como si este recuerdo fuera entonces una mera forma especial de recapitular sobre el pasado. No: lo que está comenzando aquí es la larga espera al empentón de la diferencia de ser, la superioridad sobre esa encubierta falta de historia que caracteriza a los éxitos historiográficos, el saber acerca de cuán exclusivamente lo único que practica la historiografía es un *reflejo especular* en el que lo actual, junto con *sus* cosas planificadas (la falsa apariencia de un futuro), se reencuentra y se confirma *a sí mismo*, es decir, que *no* se pone a sí mismo en cuestión, sino que, sin saberlo claramente, justifica «ante la historia» la elusión de la dignidad de ser cuestionado.

Pero *esta* elusión, por muy oculta que pueda permanecer, y totalmente sobreiluminada por esa luz del reflejo especular que nada respeta, porta en sí la referencia secreta con la diferencia de ser —como la base para tomar la decisión sobre el «ser humano»—, y por eso es, contra su voluntad y contra su «saber», un movimiento de la historia esencial. Por eso, tampoco el recuerdo puede valorar despectivamente esta elusión, sino que tiene que atribuirlo a la destinación oculta de la historia de la diferencia de ser, experimentando con ello la inexplicable reminiscencia de algo futuro. Malversando y abortando todo intento del recuerdo, | la historiografía lleva a 43
cabo la *destrucción de esos temples fundamentales* desde los cuales el más sencillo obrar en lo inmediato, el disponer las cosas y el obsequiar los corazones resurgen en las largas soledades de quienes están concordados.

36

Con lo que mejor se puede ilustrar la esencia de la historiografía es con la historiografía del arte (no solo con la «ciencia» establecida, sino con todo lo que se engancha a ella influyendo a su vez sobre ella de forma inopinada, como el mundillo literario que escribe sobre arte o como el mundo de los museos). Pero no porque la historiografía del arte fuera la que elaboró más temprano y de la forma más pura la «historiografía» (más bien es una rama suya tardía), sino porque, aquí, *«el arte»* se lo está metiendo en el ámbito de objetos de la historiografía, siendo que, sin embargo, el arte es una de las instauraciones primordiales de *historia*. Sin embargo, *ya tempranamente*, y como su propio nombre insinúa (τέχνη – arte), el arte se lo concibió «historiográficamente» en el sentido de un «entender de algo» que procede a hacer cosas, y luego, cada vez más (con el afloramiento de las nociones «culturales»), como rendimiento, como expresión y como creación, y se lo investigó historiográficamente atendiendo a todas sus condiciones y sus influjos. Hoy nos encon-

tramos ante la alternativa excluyente entre la explicación y la deri-
44 vación historiográficas | de la obra por un lado, y la «vivencia» por otro lado. Pero esto es, igualmente, un modo de saldar cuentas historiográficamente, solo que renunciando a conocimientos explicativos, cuyo lugar pasan a ocuparlo los «sentimientos» del opinar contemporáneo que se acaban de suscitar. Aquella alternativa excluyente resulta no serlo, porque lo que sucede es que la historiografía del arte ha causado también esencialmente la vivencia artística. En la historiografía del arte se deben mezclar fuego y agua, pero en el mejor de los casos lo que se produce es una extinción del último rescoldo chispeante del arte (de la menesterosidad y de la necesidad del arte y de su fundamentación esencial) a cargo de las acuosas explicaciones historiográficas.

37

Historiografía, ambiente general y temple fundamental. ¿La historiografía destruye únicamente el temple de ánimo en el sentido del «ambiente de ficción»[3], que es lo que Nietzsche pensaba que era necesario para crear y para desencadenar el «impulso a construir»? De este modo, en el marco de la noción nietzscheana de «vida» —cuya vitalidad Nietzsche concibe más tarde como voluntad de poder—, el «temple» se lo estaría pensando únicamente en un sentido psicológico y biológico. Pero para nosotros, el temple de ánimo no es el acicate del sentirse a sí mismo en una apariencia sublimadora, sino el quedar expuestos al haber sido asignados a la verdad de la diferencia de ser, una verdad que de ningún modo se alcanza meramente descargando un apremio creador que, en todo momento,
45 uno puede atribuir biológicamente a cualquier hacer humano. | El temple de ánimo, como temple *fundamental*, sobrecoge al hombre como aquel acontecimiento que lo traslada a la diferencia entre ser y ente, exponiéndolo a tener que tomar la decisión entre ambos. Además, el temple fundamental es escaso y único. Y el largo acostumbramiento psicológico del pensamiento nos mantendrá tercamente lo bastante alejados de aquel saber que es capaz de ponerse en consonancia con los temples fundamentales (admirarse asombrándose y espantarse quedando descolocado). No porque la historiografía perturbe a la «ficción» y a la inmediatez —al fin y al cabo, es en la «vivencia» donde se las conserva y se las cuida—, sino porque la historiografía pone a lo ente bajo el yugo de la explicabilidad,

3. [F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, ed. de G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000 (cap. 7)].

pretendiendo que, con ello, ha captado también el ser (junto con aquel resto de inexplicabilidad que se le concede a la «vivencia»), y porque la historiografía saca al hombre de esa situación de necesidad en la que tiene que distinguir entre lo ente y el ser, ofreciéndole en su lugar las menesterosidades y los éxitos de la creación cultural, es decir, azuzándole para que entre justamente en un «ambiente de ficción»: *por eso* es por lo que la historiografía destruye el temple fundamental. Porque ese temple, habiéndose vuelto historiografía, se refugia cada vez más en la animalidad del hombre en cuanto que animalidad impulsora y creadora, incluyéndola en los cálculos de su esquema explicativo, y porque justifica historiográficamente al animal historiográfico, y por tanto lo justifica | definitivamente en el 46
horizonte dominante: por eso expulsa al hombre, dejándolo totalmente excluido de la diferencia de ser, en cuanto que ella es el fundamento que hace necesaria toda necesidad que funda un campar.

Pero las dimensiones que alcanza tal haber sido desplazado hasta el ámbito donde faltan las decisiones solo las mide aquel saber que ha concebido la propia historiografía en todo su ámbito esencial, y que también ha reconocido la *técnica* como historiografía de la naturaleza. En verdad que, justamente aquí, la opinión habitual sucumbe a una confusión capciosa: ella considera que la «técnica» es el más resuelto opuesto a la historiografía, distanciándolas una de otra como el impeler hacia delante creando e inventando y la mera recopilación recapituladora de lo que ya ha sido hallado y se ha vuelto «obsoleto». Técnica e historia son *lo mismo* (la base metafísica está en la interpretación del ὄν como νοούμενον). Y mientras no hayamos advertido esta mismidad, nada sabremos del hombre occidental, es decir, no superaremos la hominización antropológica del hombre ni dejaremos que el saber del hombre, en cuanto que la inclusión de un saber previo de la verdad de la diferencia de ser, se haga historia. ¿Pero de dónde viene ahora aquella apariencia superficial, y que queda en primer plano, en la que historiografía y técnica aparecen como opuestos extremos?

¿Esta apariencia la suscitan ambas de forma respectivamente 47
distinta? ¿Y por qué? ¿Qué es eso *mismo* que aquí se está desbandando bajo la apariencia de lo excluyente? ¿Y si por esta vía hubiera de quedar postergada —durante tanto tiempo y con tanta seguridad como fuera posible— la posibilidad de la indigencia de un temple de ánimo? En la medida en que la historiografía y la técnica se distribuyen las funciones a la hora de manejar lo ente y, de buenas a primeras, al mismo tiempo intercambian sus procedimientos; en la medida en que con este reparto de lo ente se consolida la apariencia de que ahora, aparte de lo ente, nada más «es» ni podría ser un ente

—salvo precisamente el hombre mismo, quien como masa y como raza se ha acondicionado en las gigantescas dimensiones que ha alcanzado el desempeño de la historiografía y de la técnica—; en la medida en que, con esta apariencia del dominio de lo ente (bajo la máxima y el lema de la proximidad a la «realidad» y a la «vida»), de todo representar se expulsa —con un último desprecio— todo ser, el cual como mucho no es más que humo que se disipa y sombra que se difumina, encomendándoselo ya únicamente a las «ontologías» escolásticas para que se ocupen de él. ¿Pero y si pese a todo, retirándose así de toda esfera pública, la diferencia de ser se dispu-
48 siera para un empentón sumamente solitario, activando | ya un saber de que el dominio de la historiografía y de la técnica carece de toda base, que ni siquiera tiene ninguna necesidad de avenirse con una aversión contingente y meramente «romántica» al progreso «técnico»? Esta apariencia de oposición entre historiografía y técnica ¿debe incluso preservar a este empentón de la diferencia de ser de resultar interceptado prematuramente en forma —nuevamente— de cálculo, adjudicándole a la técnica (la cual, pese a todo, es ella misma historiografía) la función de crear y de lo creativo, para así cortar de raíz toda otra menesterosidad de origen y de primordialidad, pero dejando también imperturbada —sin tener conciencia de ello— la preparación de una historia distinta?

Excluyéndose en apariencia la historiografía y la técnica, pueden practicar de forma tanto más exclusiva, cada una para sí misma, su quehacer propio, ejerciendo sin embargo con ello una misma consolidación del abandono del ser por parte de lo ente. Siendo que ambas, historiografía y técnica, están acopladas en esa oposición aparente, pueden fusionarse para propiciar eso que antiguamente instauró esencialmente de forma conjunta la historia del hombre, y que nosotros llamamos «el arte». La historiografía proporciona bien y rápidamente y en función de cuándo sea necesario todos los estímulos y los modelos posibles de la imitación, mientras que la técnica facilita todo tipo de procedimiento, así como la entrega de medios de exposición y de formas de eficiencia. El entrelazamiento de una
49 con otra, apoyado | por la creciente destreza en el dominio de cada procedimiento, de cada prestación y de cada expresión, asegura una superioridad aparente en comparación con toda actividad artística anterior. Sin embargo, todo resulta desarraigado y nunca se lo ha examinado en cuanto a una indigencia ni en cuanto a una necesidad, sino que solo se lo ha calculado y se lo hace pasar por una «vivencia». Un arte tal, por mucho que se quieran incrementar las colecciones de sus productos, jamás será capaz de acceder al único sitio donde todavía podría ser posible un comienzo: al ámbito de las

decisiones sobre la esencia y sobre la necesidad del arte a partir de la indigencia de la diferencia misma de ser.

38

La luz más clara para la transición se irradia desde el recuerdo de lo que ha sido. Adelantarse pensando en el otro comienzo no sucumbe a las fantasiosas ensoñaciones de un futuro vacío, ni se enardece por meros progresos.

39

Con la *diferencia de ser* —en cuanto que acontecimiento que hace apropiado— los dioses cortejan al hombre, y dentro la diferencia de ser el hombre se va desvaneciendo como un ascua que se disipa en esa llamada del dios. Mientras tanto el mundo está abierto, y la tierra reposa en el encantamiento de su cerramiento. Y este «*entre tanto*» es la fuente de esos momentos de las instauraciones esenciales de lo ente. ¿Llegará este tiempo a estar de nuevo maduro?

40 50

El otro comienzo —en el que la historia se fundamenta en la verdad de la diferencia de ser— es *más antiguo que el primero*. Todo lo que él lleva a lo abierto rehusándolo se sustrae a las mediciones con ayuda de las escalas habituales. Los hombres se encuentran en medio de la extrañeza del dios más extraño y todo resulta abisal, de modo que toda maquinación, faltándole los apoyos y la confirmación, se desintegra.

41

La hominización del hombre mantendrá en lo caótico la desdivinización de los dioses hasta que entre ambos irrumpa la diferencia de ser. ¿Pero quién soporta este acontecimiento, fundando en él el fundamento de un mundo que es propicio a la tierra y que ya no la vulnera? Solo lo que surge de soportar este acontecimiento contiene en lo meditativo la necesidad de un preguntar. El resto se siente a gusto y justificado en una satisfacción del deseo de notoriedad que aún sigue ofreciendo, aquí y allá, un seguir dándole vueltas a asuntos eruditos.

42

El hecho de que nos planteamos objetivos siendo que, quizá, ni siquiera alcanzamos hasta las condiciones desde las que se decide
el futuro campar del hombre, | indica qué poco sabemos de la esen- 51

cia del hombre y de su referencia a la dignidad que la diferencia de ser tiene de que preguntemos por ella. (La esencia del desnorte, la desorientación y la falta de objetivos pensándolos desde la historia de la diferencia de ser: cf. «Reflexiones X», pp. 83 ss.).

43

Los *caminos primordiales* son extravíos. Arriesgarse al extravío consuma la admisión del espacio que esos extravíos intentan instaurar. Los caminos, si son primordiales, tienen que ser *caminados*: solo los caminos habituales se dejan pasar revista. Toda exposición de un camino primordial, si tiene en general una legitimación, se convierte a su vez en un camino, renunciando con ello a hacer presentaciones y a dar informes.

44

Cuando se haya logrado la expulsión de la «ciencia» (bajo las figuras más dispares) —que desde hace siglos se ha asentado en la filosofía y en la noción que se tiene de ella—, sin que al mismo tiempo se le prepare un cobijo a las ensoñaciones fantasiosas, podremos avanzar entonces hasta la sobriedad del saber esencial, percibiendo algo de la marcha oculta de la historia de la diferencia de ser. Pero ya nos
52 hemos alejado demasiado del margen de espacio y tiempo | de esta
historia como para que estemos ya lo bastante preparados para percibirla inmediatamente. Por eso se necesita previamente el *recuerdo de la historia* del pensar, a la que la historiografía de la filosofía enrunó bajo escombros desde sus inicios. En verdad que este recuerdo histórico —que solo se puede comprender en «obras» esenciales, pero nunca como una exposición global a modo de una pintura— siempre implica la equivocidad de que parece estar apuntando a un renacimiento de lo anterior o, pese a todo, a una continuación suya que haga las veces de una mediación, mientras que, en verdad, busca decididamente el otro comienzo, el cual nunca pretende ser lo «nuevo», sino que tiene que ser lo más antiguo de lo antiguo, y que por eso necesita más que ninguna otra cosa del recuerdo histórico. Sin embargo, ¿por qué todo intento de despertar tal recuerdo y de darle consistencia enseguida acaba siendo un manejo historiográfico de la historiografía?

45

El cristianismo —el Occidente posterior a Grecia—, como ya le sucediera al mundo griego, ha perdido la posibilidad de fundar una verdad primordial. ¿Con qué puede contar aún un mero *anti*cristianismo?

Siendo un *contra*-movimiento, mientras que impulsa hacia la «afirmación de la vida», sin embargo se encadena a sí mismo de manera exclusiva a aquello que niega. De esta forma, aquella posibilidad de lo primordial precisamente a él se le deniega *aún* más decididamente que a todo aquello que ya se ha vuelto «historiográfico». Incluso aunque se asuma por un momento esa turbación que ha de quedar abarcada bajo el nombre de «afirmación de la vida», no obstante, esta afirmación fuerza a una doble confusión fundamental, como consecuencia de la cual la «afirmación de la vida» ya se ha vuelto innegablemente aquello que ella odia como su enemigo mortal: la *renegación* —sin darse cuenta de ello (o mejor dicho, carente de todo saber)— de la diferencia de ser. Esta renegación de la diferencia de ser supera incluso esencialmente a toda *negación* de lo ente (de la «vida» y de lo «real»). El doble «engaño fundamental» es este: 53

1) La «afirmación de la vida»: el acuciamiento de todos los «instintos» que se encuadran aquí y que son conocidos *cristianamente* (es decir, en la negación cristiana) se pone para sí mismo bajo la apariencia de estar escanciando del manantial de la «vida», es más, de ser esta «vida» misma, y por tanto lo primordial. Por eso, la «afirmación de la vida» se considera ya a sí misma la decisión sobre lo verdadero —que para ella es lo ente—, y en consecuencia sospecha de todo preguntar. Ciertamente que esto no perjudica al preguntar
ni es capaz jamás | siquiera de tocar lo digno de ser cuestionado, 54
pero la «afirmación de la vida» pasa a ser una mera evasión a «la vida», de modo que se prohíbe a sí misma saber quién es, pues, el que calcula el valor de «la vida» y *quién* exige qué de la «vida», decretando solo así qué es lo que hay que considerar como «la» vida.

2) Esta afirmación de la «vida», a la que concurren todas las «fuerzas» que en el fondo se limitan a negar y que solo están a la altura de lo meramente dado, no solo se excluye de lo digno de ser cuestionado, sino que no tiene ninguna posibilidad de concederse un margen de espacio y de tiempo para las decisiones, pudiéndosele obsequiar únicamente desde la aspereza de la larga meditación —y no antes que ella— con aquello que presuntamente quiere: el «acrecentamiento» de la vida. Pero este acrecentamiento se queda en una mera propagación cuantitativa y masiva de la vida, una distribución —cada vez más funcional, cada vez más capaz y cada vez más sospechosa— de todo lo mediocre repartido entre toda «vida» que concurre en la medianía. Jamás se llega aquí a un empentón esencial, en virtud del cual todo ente se lo desplazaría a otro origen. La afirmación *y* la negación de la vida quedan sujetas —de forma respectivamente opuesta— a la prioridad de lo meramente ente. *Ambas* intuyen igual de poco que la diferencia de ser es digna de ser

55 cuestionada: | lo intuyen tan poco que ni siquiera están en condiciones de volverle la espalda. La inusitada endeblez (pensándola desde la historia de la diferencia de ser) de la «afirmación de la vida» en comparación con toda diferencia de ser se oculta (para el sapiente) justamente en el hecho de que esa afirmación de la vida que alborota «festivamente» —sin intuir jamás ningún fundamento de una «fiesta»— se queda encadenada a tener que renegar de la diferencia de ser careciendo de todo saber. ¿Pero y si los ruidos de esa afirmación moderna, consumada y a toda costa de la vida fueran un eco, muy condicionado y bastante irreconocible, del chirrido de aquellas cadenas del abandono de ser?

Pero cuando la afirmación anticristiana de la vida se toma a su
vez como objeto de un contramovimiento presuntamente cristiano,
cuando en esta circulación ineludible «la vida» y el «pueblo» se los
pone en un santiamén —de forma sumamente sospechosa y con to-
das las exigencias y desde el colmo de la posesión de la verdad—
«ante Dios», y cuando con la misma destreza uno empieza a hacer
sus cálculos con el «pueblo ante Dios», entonces vuelve a incremen-
tarse la evasión que huye de lo digno de ser cuestionado, y la caren-
cia de un origen de la «vida», supuestamente superada, ha quedado
56 ahora | consumada definitivamente. Ni en la afirmación de la vida
ni en la negación de la vida se experimenta en lo más mínimo la
penuria en la que ambas se encuentran: la penuria que consiste en
la falta de precariedades, que es la penuria más siniestra y desapa-
cible, porque es la más equívoca y la que se disimula más a fondo.

46

Cuando ahora los largos terrones ocres de los campos recién arados vuelven a asomar a la superficie sobresaliendo del último verdor de los prados y tendiéndose a lo ancho al cielo otoñal, quizá en alguna parte se haya detenido una hora en la que la diferencia de ser, todavía en vano durante algún año en la vida del hombre, a causa de la embotada y ciega terquedad de lo ente tiene que hacer que su fuerza clareante alumbre hasta consumirse.

47

La gran confusión de *Nietzsche* (cf. pp. 67 ss.) consiste en que le pa-
rece que puede permitirse reemplazar la «conciencia» y la «lógica»
con ayuda de la intervención de los impulsos. Nietzsche no ve que
los «impulsos» (la aspiración, etc.), en cuanto que determinaciones
del hombre, provienen de la misma raíz que las nociones (πάθη –
νοήματα). Pero lo que eso significa es que la esencia del hombre
57 nunca puede | transformarse si no se ha arrancado primero la raíz

de su primera definición occidental (como *animal rationale*), es de-
cir, si no se ha planteado la *pregunta* por las posibilidades primor-
diales de la definición esencial del hombre. La consecuencia de las
antropologías de Nietzsche es entonces también el recurso dogmáti-
co a «la» «vida» en cuanto que «la» realidad por excelencia. Por mu-
cho que Nietzsche viera tempranamente y sostuviera el carácter de
horizonte que tiene lo «vivo», así de poco esta noción de lo vivo le
condujo más allá de la burda metafísica de lo dado.

Pero considerándolo estrictamente, la indicación de los impulsos
como lo propiamente vivo de la vida solo es posible dentro de la
conciencia y con base en ella, es decir, dentro del hacerse presente al
hombre como algo dado *representándoselo*. Que Nietzsche constitu-
yera la «corporalidad» y la somatización de la vida en la realidad
fundamental contiene por un lado el avance —esencial bajo ciertas
condiciones— hacia un ámbito que conforme al platonismo había
quedado descuidado o que meramente estaba referido al conoci-
miento y a la percepción (sensibilidad), mientras que, por otro lado,
con ello queda definitivamente sometido a un «biologismo» que, si
bien resulta fácilmente comprensible para una época que ya se ha
enajenado de todas las preguntas esenciales del pensar, y que en
apariencia es correcto en todas partes, sin embargo, después de todo,
excluye toda | posibilidad de *averiguar* la diferencia de ser *pregun-* 58
tando por ella, así como de una intervención del *campar* humano en
esta referencia con la diferencia de ser. Todo lo que se encuadra
en el radio de alcance de esta pregunta decisiva ya se lo ha asumido
como incuestionable asignándolo —conforme dicta la tradición— a
la «lógica», y con la inclusión de la «lógica» y de la «verdad» en «la
vida», en el sentido de esa fijación del devenir en el representar que
resulta necesaria para «la» vida. Lo que hace que la postura funda-
mental de Nietzsche sea aún una postura «metafísica», atrapándolo
por tanto en lo anterior —a pesar de toda «inversión»— de una for-
ma casi burda, no es el biologismo en cuanto tal, sino haber asumido
de forma acrítica la distinción entre lo que es y lo que llega a ser
(Parménides y Heráclito simplificados escolásticamente) como ci-
miento del planteamiento de «la» vida y para la interpretación de
«la» vida misma. Solo si, pensándolas, nos familiarizamos con estas
referencias que todo lo sostienen y que en apariencia no son más que
nombres para nociones conductoras y «esquemas de orden» máxi-
mamente generales, se muestra la completa fragilidad de este pensar:
una fragilidad que no fue creada por este pensar, pero que fue asu-
mida por él, sin darle más vueltas, como si fuera algo firme.

Uno tampoco puede salirse de esta metafísica que ha quedado 59
sin fundamento alegando que se está recurriendo a lo que, entre

otras cosas y sobre todo, se puede encontrar en Nietzsche en cuanto a visiones «psicológicas» y de la «filosofía de la cultura». Pues, al fin y al cabo, para él mismo y conforme a su voluntad, todo eso no es a su vez más que la transición a aquellas determinaciones esenciales que, bajo los nombres de «voluntad de poder» y de «eterno retorno», pretenden estar haciendo una interpretación de lo «ente». Aquí se está abriendo en Nietzsche —como en todo pensador esencial— aquel campo de decisiones que, la mayoría de las veces, resulta irrelevante para la repercusión y la explotación habituales y «culturales» de la «filosofía», y que solo se lo tolera y al mismo tiempo se lo desprecia como mera «especulación», pero que, considerándolo desde la historia de la diferencia de ser, contiene lo único y lo esencial de una filosofía, porque es aquí donde se decide si un pensar es lo bastante fuerte como para alentar y transformar la irradiación del campar de la diferencia de ser en el origen y a partir de él, o si la esquiva refugiándose en lo incuestionado de lo tradicional, sustrayéndose por tanto a lo más digno de ser cuestionado y privándose a sí mismo, en cuanto que pensamiento *inquisitivo*, de su vocación más íntima y más amplia. La «formación» cotidiana y ese uso de los bienes «espirituales» que los desgasta siempre valorarán en función
60 de la | dirección que tome el uso y de la «repercusión» y la «posibilidad de repercusión» de una filosofía, es decir, siempre calcularán historiográficamente. Rara vez, y a su vez en el fondo solo por parte de los pensadores, una filosofía se la comprende en lo que tiene de propio y de único y se la cala en sus leyes necesarias, y por eso tampoco se la critica nunca.

Como para la mayoría todo lo que no se puede comprobar historiográficamente, es decir, todo lo que en el fondo no se puede captar con los ojos, las manos y la nariz, tampoco se lo puede discurrir con el pensamiento, por eso la historia del pensar se queda en un diálogo interior de los pensadores o en un diálogo en el que los pensadores intervienen alternándose, y esto, en cuanto que la historia de la diferencia misma de ser, queda oculto para la opinión pública y para el representar habitual. Ninguna capacidad y aplicación para aprender y conocer, para comparar y saldar cuentas, por muy grande que sea, es capaz aquí de sustituir a lo esencial (arriesgarse a los saltos que discurren y saber su interna pertenencia mutua). Al contrario: aquí, igual que en todas partes, la capacidad y la aplicación demasiado grandes y exclusivas corren peligro de *excluir* un día al hombre de todo lo esencial y de la meditación sobre su esencia, ya que, al fin y al cabo, en último término la capacidad y la aplicación también presuponen la opinión de que *ellas* son capaces de todo.
61 Y esta convicción | —también se la llama «fe»— enseguida se trueca

en esta otra: únicamente aquello de lo que son capaces la capacidad y la aplicación *es* en general y tiene derecho a que se lo considere como siendo.

Tan pronto como el hombre ha caído bajo el dominio despótico de este pensamiento «natural» que lo atenaza, le falta toda posibilidad de esa meditación *esencial* que siempre representa una conmoción y un quebrantamiento de la postura asumida y la decisión a favor de la posibilidad y de la necesidad de una transformación. Por eso, aunque Nietzsche —al igual que todo pensador antes de él— repercutirá historiográficamente, o bien se lo atajará historiográficamente en su repercusión historiográfica, sin embargo, como todo pensador esencial, históricamente no tiene ninguna necesidad de «repercutir», porque este pensamiento ya *es*, por cuanto que consuma el final de la metafísica. Las grandes confusiones —que por lo demás no se le ahorran a ningún pensador— significan, también aquí —como en toda la historia anterior del pensamiento—, haber quedado prendido sin remisión de lo transmitido historiográficamente, lo cual siempre ofrece lo más próximo a lo que recurrir para aclarar representativamente algo totalmente distinto. La repercusión historiográfica y política de Nietzsche —aunque descontemos las malinterpretaciones y las simplificaciones que se han filtrado en su transmisión— no es Nietzsche mismo, es decir, no es aquel instante | que 62
su pensamiento conquistó luchando como un ámbito de claridad de la verdad de la diferencia de ser.

48

Para el representar habitual, y en consecuencia para toda «ciencia», el *pensar de la historia de la diferencia de ser* queda bajo la sospecha de «idealismo», el cual, desde una noción que le viene de una ensoñación, degrada y niega lo propiamente «real». Aunque el pensar propio de la historia de la diferencia de ser tenga que tener conciencia clara de las consecuencias que se derivan de que él nunca se puede hacer «comprensible» inmediatamente, sin embargo, no debe renunciar al intento de hacer cognoscible su esencia también para la opinión habitual. Y en esto, lo primero es confesarse que, al fin y al cabo, el representar habitual, el modo tradicional de valorar y la interpretación reinante del «mundo» y del «hombre» quedan en manos de su propia ineludibilidad actual y también futura. Siempre que el pensar propio de la diferencia de ser, en cuanto que averiguar la verdad de dicha diferencia de ser preguntando por ella, se distancia del pensar metafísico y del representar occidental que se basa en este *contraponiéndose* con ellos, por muy a menudo que lo haga, esto nunca sucede opinándose —después de haber hecho cálculos—

que este representar tradicional se lo puede reemplazar por aquel pensar.

63 Ambas cosas no se las puede comparar de ningún modo inmediatamente. Y lo que, por tal motivo, en un primer momento parecía que era un rechazo y una «crítica» de la época, al fin y al cabo no es más que el salto de partida para una meditación sobre aquello que es más antiguo que el fondo enrunado bajo escombros, pero sin embargo campante, de lo actual y de lo futuro (la prioridad de lo ente sobre la verdad de la diferencia de ser). *Porque* el pensar propio de la historia de la diferencia de ser, y únicamente él, sabe *con cuánta necesidad y de qué modo tan exclusivo* justamente la prioridad de lo ente sobre el ser, junto con esa prioridad posterior —y que se fundamenta en aquella— del hombre en cuanto que centro de lo dado, están basadas en una historia singular de la diferencia de ser (derrocamiento de la φύσις como derrumbamiento de la ἀλήθεια), por eso aquel pensar se guardará bien de antemano de ver en lo actual y en lo futuro de la Modernidad algo casual con cuya esencia pudieran acertar a dar jamás un opinar y un criticar y un corregir asimismo casuales. Todo lo contrario: el pensar propio de la historia de la diferencia de ser advierte el fundamento de la necesidad de la época inminente y de su desapacible y siniestra coherencia. El pensar propio de la historia de la diferencia de ser sabe que tal época solo se la puede llevar hasta su largo final si el hombre de esta época ha quedado dispensado de todas las oposiciones y decisiones esencia-
64 les | y si puede vivir desde la certeza de su propia magnificencia y disfrute. ¿De qué otro modo si no podría el hombre de esta época sobreponerse al «desnorte» de lo ente, si no anduviera tirando constantemente de sí mismo (bajo la figura de un ideal de su propia configuración humana) como el objetivo permanente y que resulta fácilmente confirmado por una aparente eternidad de «la» vida?

Hay que poner en movimiento todo este gigantesco capital que representan la agudeza, la capacidad y la aplicación, el gusto por emprender y las formas de instaurar y acondicionar, para que el hombre moderno conserve un espacio donde *su* campar pueda respirar, un espacio al que, en virtud de la «historiografía», en un sentido literal le esté permitido también asumir en sí todo lo anterior según haga falta, proporcionando la certeza de una rica posesión, con lo que de inmediato se activa el convencimiento de la superioridad propia. Pero la decisión esencial (cf. arriba pp. 6 ss.) entre la definitiva falta de historia y la fundamentación de la historia a partir de la verdad de la diferencia de ser solo se la puede tomar si aquello entre lo que se decide puede desplegarse por sí mismo respectivamente en su esencial carácter de definitivo (Modernidad) y en su

primordialidad esencial (en el comienzo). Lo que el pensar propio de la diferencia de ser *no* | conoce y, siguiendo por *su* cauce, siem- 65
pre tendrá que rechazar como esencialmente adverso es toda corrección y toda remodelación apresuradas de un presente actual por medio de objetivos e «ideales culturales» ideados, es decir, ajenos a las decisiones. La historia de la diferencia de ser es el abismo sobre el que lo ente —y encima en sus maquinaciones desatadas— pende sin saberlo. ¿Cómo habría de esperar jamás el abismo algo de un desasosiego de lo que ha llegado a tener certeza de sí como su fundamento propio, y que por eso se ha vuelto impotente a la hora de intuir lo abisal en la irradiación de su campar, en virtud de la cual puede llegar a ser el origen de la contrarréplica donde los dioses y el hombre se encuentran y se enfrentan y, a partir de aquí, de la conquista del mundo y de la tierra por medio de la lucha? Rara vez uno llega a hacerse inhóspitamente autóctono de esta historia. Y si es un hombre, solo será capaz de decir muy poca cosa de esta historia de la que surge todo ente y frente a la cual todo ente reniega de su origen una vez que, con ayuda de la historiografía (es decir, de las explicaciones), se ha asegurado frente a toda cuestionabilidad. Lo único que llega a hacerse autóctono de este abismo —que le resulta inhóspito al hombre que había hasta ahora y también al hombre futuro—, es decir, lo único que llega a tener una estancia fervorosa en el extravío, es el *poetizar* y el *pensar* la diferencia de ser. Aquí despierta | un saber que se sabe igual de alejado del hombre y de los 66
dioses, pero sin embargo alejado de *estos*, y por tanto en una referencia con la *abisal proximidad* a ellos. Toda familiaridad y toda complacencia encuentran aquí sus límites, pero también todo sabihondismo y toda superioridad. Aquí se han eliminado todas las vías ocultas por las que unas empalagosas adulaciones con hambre de negocios pudieran empezar a verterse sobre un deplorable «dios», y por las que la divinidad de los dioses pudiera quedar profanada convirtiéndosela en contabilidad.

Siendo desde la fervorosa estancia en el «ser ahí», el hombre es un ser de lejanías. Pero estas «lejanías» no deben tolerar la malinterpretación cristiana, «idealista» y platónica, ni convertirse en motivo de meras «nostalgias». Las lejanías surgen aquí de la abisalidad de la cercanía, del saber de que los dioses y el hombre no están en tratos como cosas existentes, sino que proceden *de la irradiación del campar de la diferencia de ser*, fundando en la necesidad y en la custodia el ámbito donde se irradia este campar. Cuanto más primordialmente se resuelve el hombre a su esencia (hacerse fundador de la verdad de la *diferencia de ser* en el «ser ahí»), cuanto más resueltamente se vuelve a su esencia (que es algo totalmente distinto del empecinarse

67 en sí mismo como sujeto), | tanto más cercana —en el sentido de aquella cercanía— está en *un primer momento* la divinidad de los dioses. Pero entonces también se ha desvanecido toda expectativa de poder siquiera indicar la diferencia de ser con ayuda de una degradación inmediata de lo meramente ente. Únicamente de una cosa no puede prescindir el pensar propio de la historia de la diferencia de ser: del recuerdo de su historia, o diciéndolo escolarmente, de la meditación *bien comprendida* sobre las preguntas conductoras y los planteamientos fundamentales del pensamiento *metafísico*, el cual ha sido hasta ahora el único —dejando aparte el primer comienzo— que ha sostenido la historia de la diferencia de ser, en la medida en que esa historia aconteció desde el pensar. En la época actual, tal recuerdo es la única vía para hacerle comprensible a tal época que algo incomprensible solo quiere que se lo fundamente en el saber con la condición de que lo ente en su conjunto deba dejar que lo expongan a una decisión.

49

Nietzsche y la definición del ser humano. (Cf. «Reflexiones X», pp. 71 ss.).

Para Nietzsche, el hombre es el *«animal que todavía no ha quedado fijado»*[4]. Pero constatándolo como animal (ζῷον, *animal*) ya ha quedado fijada la *esencia*, y en la medida en que precisamente *esta* constatación y *esta* fijación implican la determinación que lo con-
68 vierten en el animal | que percibe lo ente (ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale*), también ha quedado ya constatado y fijado el animal. Solo que ahora hace falta interpretar suficientemente el λόγος y la *ratio* y la razón. La interpretación enseguida se vuelve insuficiente tan pronto como la *ratio* se la concibe en un sentido moderno como conciencia (autoconciencia). Insuficiente resulta también esta interpretación incluso aunque se incluyan los «impulsos» y la «voluntad», es decir, mientras no se supere la postura fundamental cartesiana, sino que dicha postura meramente se afiance en la *corporeidad* de este *animal rationale*, rebajándolo encima a lo ente del estar dado (sujeto), tal como, en efecto, sucede con Nietzsche (cf. arriba pp. 56 ss.). La fijación del hombre, del anterior y del que todavía durante mucho tiempo seguirá siendo actual, ha sucedido ya, y concretamente en el terreno de la metafísica. Pero lo que aún queda pendiente es *aquella* interpretación de esta fijación en virtud de la cual se suscita una meditación sobre el hombre que le conduzca más

4. [F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1986, p. 88 (§ 62)].

allá de su campar anterior. Esta interpretación del *animal rationale* tiene que abarcar bajo la *ratio* lo que constituye su esencia metafísica: la referencia con lo ente en cuanto tal, y tiene que darse cuenta de que esta referencia es la referencia del representar explicativo, es decir, del ἱστορεῖν en | el sentido más amplio (cf. todo lo que 69
hemos dicho sobre la «historiografía»).

Y entonces se evidencia que ese animal que es el hombre ha quedado fijado como el animal «historiográfico», y que la última consecuencia de *esta* fijación es el hombre como «hombre superior», como aquel que solo va *más allá* del hombre anterior en la medida en que se pone serio con lo que él había sido hasta entonces, es decir, en la medida en que reconoce en todo su alcance que «la vida», *la animalidad* por excelencia, es el fundamento que define su esencia. Por tanto, la metafísica anterior ya ha fijado de entrada la última posibilidad de su interpretación del hombre, tal como también lo quiere el carácter de comienzo. El «hombre superior» es el vértice supremo de la *hominización* del hombre, y por tanto un final, y no un comienzo (cf. pp. 12 ss.). El hombre superior... es la inversión del hombre «platónico» y «cristiano», y se lo ha reconstruido sobre las mismas determinaciones de lo ente, las cuales se agotan en la distinción general entre ser y devenir. Una vez que la fijación del hombre —que se ha producido ya hace mucho tiempo— haya experimentado esa interpretación suya —que hasta ahora falta— según la cual el hombre está definido ahora como el animal historiográfico, entonces, en un primer momento, parece que lo único que se ha hecho es enmendar una omisión, sin que con ello se haya inducido a repensar toda la historia anterior de lo ente, y sin que menos aún se haya puesto en marcha | una transición. Solo que la 70
designación de «historiográfico» no es un mero intercambio de la designación «racional», sino que, más bien, debe indicar que el modo de referirse a lo ente en cuanto tal sigue siendo explorarlo para explicarlo (con lo que necesariamente queda pensado también el despliegue moderno de la historiografía). Pero indicando la referencia con lo ente en cuanto tal, se está recordando —y al mismo tiempo se está pensando de antemano— la referencia más original con el ser: la definición del hombre como animal historiográfico sitúa ya de este modo al ser humano en la transición desde la metafísica al pensar propio de la diferencia de ser. Aquí «*transición*» significa siempre lo duplicado del pasarse al otro comienzo (y por tanto el preparar la emergencia de un origen) y el *pasar* por alto lo anterior en el sentido de que eso ya no puede determinar inmediatamente —en su tradición historiográfica— el preguntar.

50

La «historiografía» —caso de que no pensemos superficialmente ni de forma derivada— no es de ningún modo la enfermedad de la época moderna, sino la base de su sanación, si es que «salud» significa el curso | de un proceso regulado, que se desarrolla sin que lo perturben, con un empleo irrestricto de todas las fuerzas disponibles. La «historiografía» se la está pensando aquí en un sentido esencial, es decir, metafísicamente, y no por ejemplo como ocupación de los «historiadores», ni menos aún como historia. (Cf. pp. 76 ss.).

51

¿Se habría producido jamás un *comienzo de la filosofía* si el pensar hubiera podido recurrir a «resultados» de las «ciencias»? Pero si el comienzo es lo esencial y lo supremo, entonces, en ese tipo de comienzo no científico de la filosofía se implica la indicación de eludir la ciencia. ¿Pero por qué sucedió lo contrario? Porque el pensar mismo se sintió inseguro en su cauce y se anquilosó con su preguntar. No se pudo mantener esa altura en la que no hay menester vías cognoscitivas y modos de explicación derivados y que incluso habían dimanado de *él*. ¿Por qué no? ¿Sucederá incluso que la esencia de la diferencia de ser no tolera jamás lo que nociones posteriores sugerirán como progreso continuo del conocimiento? ¿Para que haya alturas no tienen que propagarse siempre en torno de sí la decadencia y el derribo, | buscando al cabo su seguridad en el hecho de que lo que es plano resulta abarcable? No ya la incapacidad del hombre para el pensamiento esencial, sino, antes que eso, la dignidad de la diferencia misma de ser en cuanto que aquello que hay que pensar es lo que exige lo que descuella a modo de cumbre y lo escaso. Por eso, de nada sirve una formación en la destreza para pensar mientras la diferencia de ser se mantenga en lo inescalable, encomendando incluso la definición esencial del hombre a la prioridad de lo ente.

Pero entre tanto el pensar ha quedado tan completamente enajenado de la diferencia de ser que la exigencia de renunciar a la ciencia dentro de la filosofía ya solo suscita el malentendido de que la filosofía es, o bien un opinar arbitrario, o bien una depuración posterior, objetivamente irrelevante y formal, y un pulimiento de los «conceptos». Es verdad que con actos se cambia el *mundo*, y que cuanto mayor sea la masa de los hombres, tanta mayor importancia tendrá el incremento de la energía a la hora de actuar, para que la masificación se proporcione siempre de nuevo los ámbitos de activación que le son adecuados. Pero un mundo jamás se funda con actos, si es que un | mundo congrega en sí el imperar de la diferencia

de ser y solo opera en virtud de este acopio, y si es meramente tan precario que lo único que sigue siendo experimentable en todos los actos y manejos es lo ente *en cuanto* tal, en lugar de que, en calidad de mero motivo oculto para la conservación y el incremento de la vida, lo ente acabe siendo introducido y tragado al modo animal en el curso de un proceso vital y en el campo de sus expresiones, para luego ser expelido de nuevo. Pero en la medida en que un mundo (que es «más» que las meras sumas de los entes y esencialmente distinto de ellas), en cuanto que el imperar de la diferencia de ser, solo se lo puede fundar con el poetizar y solo se lo puede instaurar con el pensamiento, también solo puede ser destruido por un fracaso del pensar y por la impotencia del poetizar. Pero el fracaso y la impotencia de ambos ya están atestados cuando se los admite meramente como prestación de servicios a la hora de dominar lo ente.

El suceso moderno fundamental del afloramiento de «*visiones del mundo*» es el inicio de la destrucción del mundo dentro del ámbito histórico de la metafísica occidental. Por eso, en el radio de alcance del dominio del ser humano moderno, un pensar que sea primordial necesariamente ha sido abandonado a la | irreconocibilidad. 74
Pensándolo desde el pensamiento esencial, eso no se considera defecto ni impedimento, sino protección y preferencia, pues a todo pensar esencial le resulta necesaria la libertad para el error, ese largo errar sin provecho que es lo único desde donde quienes están destinados a pensar y quienes están afinados con el pensar «aprenden» lo que les resulta más esencial. Es verdad que la historia de la filosofía no es la «historia» de los errores en el sentido de ir poniendo en fila, al modo historiográfico, una falsedad tras otra, pero la historia de la filosofía sí que es en sí misma una odisea en la que el extravío se lo llega a conocer recorriéndolo, barruntándose cada vez un paraje escabroso de la verdad de la diferencia de ser. En esto, hace ya tiempo que no somos lo bastante capaces de viajar como para recorrer del todo esta historia errando por ella y sin acabar limitándonos a constatar falsedades, o lo que tiene el mismo valor, sin acabar haciendo hueras alabanzas de los filósofos. Solo podemos arriesgarnos a la decidida acientificidad de la filosofía si estamos en condiciones de recorrer del todo los extravíos de su historia vagando por ellos, es decir, de pensarlos siendo nosotros fundamentalmente inquirientes y nada más que eso. Desde aquí barruntamos un poco de la esencia del comienzo del | pensar, y pasamos por alto algunas 75
cosas que primero tenemos que dejar de pensar para que nos esté permitido discurrir la diferencia de ser, pues lo que menos le entra en la cabeza al pensar habitual y a su andar a tientas es que, a la hora de pensar, tiene que haber un omitir que no destruya ni niegue, sino

que abra cauces por los que se pueda orientar el curso de los inquirientes. Este omitir a la hora de pensar (al que una vez, de una forma que se presta a malinterpretaciones, se le llamó «destrucción») se refiere a la superación de esa prioridad de lo ente que en todas partes es poderosa pero que al mismo tiempo resulta irreconocible.

52

Para *adelantarse pensando en la verdad de la diferencia de ser*, ¿cuántas veces es necesario despedirse de presuntas posturas fundamentales hasta que se pueda experimentar el manar de un origen (los empentones de la diferencia misma de ser)? En verdad que las despedidas que más cuestan son las de los planteamientos de partida que uno mismo ha alcanzado a base de luchar, y de cuyo peso de la costumbre solo rara vez es capaz de desprenderse uno. Pero, para los sapientes, ya han transcurrido *los* cursos temporales en los que las referencias de búsqueda todavía podían exponerse y comunicar-
76 se de propio. Hasta que el derecho | a una palabra esencial haya encontrado su base no queda sino el yerro silente. En la época actual, la única «educación» futura para la «filosofía» es la educación para un poder guardar silencio con fundamento y que se mida con los criterios supremos. (Cf. pp. 113 s.).

53

Todo lo «revolucionario», en cuanto que mero darle la vuelta a algo, necesariamente sigue siendo todavía demasiado «conservador» (sigue estando demasiado apegado a lo anterior y a la conservación de lo acrisolado) como para que pueda ofrecer jamás un camino libre hacia el origen más antiguo. Pero la voluntad de origen conserva siempre —en su despliegue superficial— una propensión a lo «revolucionario» y al mismo tiempo a lo «conservador». Solo que lo primordial, lo que viene de la irradiación del campar de la diferencia de ser, en verdad que nunca se apoya en lo acrisolado, porque el acrisolamiento ya ha fijado de entrada un patrón de medida al que lo primordial ya no es capaz de reconocer como esencial. Únicamente lo primordial —lo que está sometido a la necesidad de la diferencia de ser y lo que es superior a todas las menesterosidades de lo ente— se da cuenta enseguida de que lo «revolucionario» tan solo porta la apariencia de primordialidad, y aun siquiera eso sola-
77 mente es capaz de hacerlo | mientras conserve la autoestima a base de menospreciar *aquello* a lo que le ha dado la vuelta. Las revoluciones nunca son radicales, pues radical y arraigado es aquello que encuentra y funda por sí mismo como fundamento propio lo que campa con sencillez. Pero las revoluciones siempre son, en cada caso,

el inicio de una consumación de aquello que primero busca a tientas la realización de su esencia. El peculiar carácter moderno de las revoluciones apunta a que la Modernidad —porque su esencia está decidida ya desde hace mucho tiempo—, solo lentamente y con una creciente propagación de sus posibilidades, va rodando *hacia* su consumación, aplanándola luego —también a base de rodar sobre ella— hasta convertirla en una situación de *todo* el globo terráqueo —yendo más allá de fronteras entre pueblos y de continentes—. La lentitud de este proceso se sirve de un enmascaramiento echando mano de la rapidez y de la superación de las distancias. La época necesita este enmascaramiento porque, de otro modo, un día se le acabaría imponiendo el abandono del ser por parte de lo ente —el cual ya ha quedado decidido—, amenazándole su abocamiento a una fase final. Por eso es probable que se produzcan nuevas revoluciones, pero ellas no apuntan al remoto dominio de lo primordial y de las decisiones esenciales que le han sido asignadas a eso primordial, sino que esas revoluciones son el signo de la creciente | seguridad 78
esencial de la modernidad (el poder de la historiografía en este proceso). (Cf. arriba pp. 70 s.).

54

Aquello que, teniendo una validez universal y reportando un provecho general, reivindica para todo la fijación inaparentemente pública del patrón de medida, los hombres esenciales tienen que dejarlo en manos de las pretensiones de aquello, porque ellos saben que lo caótico es ineludible, y porque el fuego de su silenciado apasionamiento nunca lo sacan de los éxitos descritos, sino de la indigencia oculta.

55

Ninguno de quienes todo lo conocen y contra todo arremeten sabe de esos instantes en los que las estrellas se precipitan unas contra otras y el rescoldo de los mundos se apaga. Aquello sucede sin hacer ruido, y sin el sacrificio de serle notificado a todos.

56

Beethoven dice en alguna parte (¿en el *Testamento de Heiligenstadt*?) —sin que esto sea una cita literal— que ya con veintiocho años le sobrevino la necesidad de hacerse filósofo, lo que a un artista le resulta extraordinariamente difícil[5]. ¿Pero qué sucederá si

5. [L. v. Beethoven, *Das Heiligenstädter Testament vom Oktober 1802*, Wilhelm Kumm, Offenbach M., 1941, sin indicación de página: «Ya forzado a mis veintiocho años a hacerme filósofo, eso le resulta al artista más arduo que a ningún otro»].

uno ya *es* un filósofo, y semejante existencia la tiene que resistir
como una estancia fervorosa en la resolución a la incardinación en
la verdad de la diferencia de ser, pero sin poder llegar a ser un ar-
79 tista | , y sin la dote del embelesador éxtasis causado por ese ente
que es la obra y que ha sido templado y definido por la diferencia de
ser? No hay que quedarse de pie delante de las obras, sino ir por ca-
minos que le buscan sus espacios a lo infundamentado.

57

Si los investigadores y quienes practican la ciencia supieran que sus
auténticos descubrimientos siempre han sido hechos ya antes de que
ellos mismos comiencen con su trabajo, no habría ningún progreso
científico ni tampoco esta complacencia satisfecha de sí misma con
su propia importancia. Pero los auténticos progresos siempre se han
producido ya porque, en realidad, lo nuevo que una ciencia produce
en su campo no consiste en la explicación de lo ente, sino en haber
asumido otro horizonte de explicabilidad. Pero nunca es la ciencia
la que inaugura este nuevo horizonte, sino el pensar meditativo y la
poesía (en el sentido literal de la palabra «arte»). Como las cien-
cias no pueden consistir en otra cosa que en pasar revista posterior-
mente a este horizonte, dejándolo dispuesto como corresponde, por
eso tienen respectivamente un amplio y largo margen final como
80 ocasión para confeccionar una presentación | de su modo de funcio-
namiento. Posteriormente, y en cierto modo por el camino de regre-
so hacia aquello sobre lo cual ellas apenas pueden ni les gusta medi-
tar, se hace una presentación de aquel horizonte, y en ocasiones surge
un asombro sorprendido por las profundidades del espíritu a las
que, a pesar de todo, las ciencias están en condiciones de avanzar.

58

Por mucho que en una época del hablar desmesurado y del escribir desenfrenado aflore una desconfianza no confesada hacia la mera palabra, por mucho que incluso esta desconfianza a la larga acabe dando justamente con las palabras sencillas y esenciales que esconden en sí la exigencia de una meditación inicial, y por mucho que, al cabo, el lenguaje termine por desaparecer en lo inesencial del parloteo y en la más diestra producción de literatura, sin embargo hay una vez en la que toda palabra tiene que sonar como inicial, anunciando la resonancia de la diferencia de ser fundamentada en su verdad: pues la palabra es el fundamento del lenguaje.

58a

El actuar político no hay que medirlo con la regla plegable del senti-
mentalismo y de la moralina. Pero tampoco el éxito | puede bastar 81
como legitimación posterior. De este modo, todo se quedaría en un
cegamiento. ¿Dónde tiene su ley este actuar? ¿En algún provecho
del pueblo, en el honor de la nación? Esto exige de entrada el dere-
cho a «ser», en el sentido de un inventario disponible y que se lo
puede desarrollar. Pero lo ente en lo que estamos incardinados (el
pueblo) ¿dónde tiene la razón de su pretensión de ser? ¿Qué tipo de
ser se está pensando aquí, desde dónde se lo define, y cómo se lo
puede definir, si la meditación sobre el ser está sofocada y se va ex-
tinguiendo paulatinamente, y si la ha hecho pasar por superflua una
apelación a «la vida», cuya vitalidad debe entenderla cualquiera que
esté en su sano juicio? ¿Pero quién dirá en qué consiste la salud aquí
(en lo no meramente corpóreo)? El actuar político, que al fin y al
cabo no es nada por sí mismo, sino que está incorporado por com-
pleto en el campar del hombre moderno y de su historia, únicamen-
te encuentra *su* ley en el despliegue sin miramientos hacia un puro
cálculo no vinculatorio y en función de la movilización de las masas
en su conjunto. Todas las arengas para conservar la sustancia popu-
lar y cosas semejantes son necesarias, pero siempre se quedan en
meros pretextos para el dominio irrestricto de lo político. Pues, ¿qué
tipo de objetivo se supone que debe ser la mera conservación | de 82
un «pueblo» y de su masificación si «la» vida no se ve en otra cosa que
precisamente en conservar e incrementar la capacidad de movimien-
to? Toda «cultura», en cuanto que cultura política, se la quiere igual-
mente en serio, pero a su vez únicamente como medio de poder y
como ornamento, y no por ejemplo como posible forma fundamen-
tal de ser hombre: una posibilidad que ya está desarraigada en vir-
tud de la esencia y del campar de eso que se da en llamar «valores».

59

Aquello que no está en las reglas y cuyas cuentas no cuadran en la planificación tampoco tiene ninguna realidad. Con esta opinión moderna preconcebida el hombre llega muy lejos, tan lejos que un día olvida la pregunta: ¿hacia dónde? Pero se avanza, y cada vez son mayores las masas que comparten la opinión de que se está avanzando. Y al final, lo único que acaba habiendo por todas partes es un azuzar y un desconfiar y un surtir y un tomar precauciones y nadie sabe para qué... pero algo está sucediendo y parece que eso sea la «vida». Pero el sapiente no debe dar ninguna importancia a este caos de lo ente, sino que lo que tiene que hacer es... pasar de largo.

83 60

Qué figura desarrollará por sí mismo el pensamiento alemán (en el sentido de eso que una vez llevó el nombre de «filosofía»), suponiendo que surja de una necesidad, no se puede ni tampoco hace falta pensarlo por anticipado. Todas las afinidades con lo anterior se quedan en débiles y artificiosas. Lo único que importa es experimentar la indigencia de aquella necesidad, y fortalecerse para esa experiencia. Pero la indigencia, si ha de ser esa profundísima indigencia que hace forzoso un comienzo, tiene que surgir de aquello que se rehusó en el hundimiento de la filosofía anterior en cuanto que metafísica: la diferencia de ser. Que desde los bordes de los abismos de la nada se le haga una seña al hombre y que el hombre sea capaz de replicarla: esto es lo decisivo. Pero hasta ahora hemos estado convirtiendo la propia nada en un mero «objeto», calculando que ella no tiene ninguna importancia, y que ya su designación alude a una debilidad y a un desconcierto. Aparte de esta huida de una experiencia real y prolongada de la indigencia (la experiencia de que la diferencia de ser se queda sin la fundamentación de su verdad), es el acostumbramiento a las formas tradicionales de la filosofía y a la manera de comunicarla lo que
84 encadena nuestro pensar, | suscitando una satisfacción con las imitaciones que producen unos expertos de medio pelo y de pacotilla. Pero en tal situación —que impulsa a las decisiones esenciales—, perseverar con un saber claro en lo rehusado es más esencial que agitarse en simulacros de configuraciones que ayudan a eludir la meditación seria.

61

Hace medio siglo que la creación de Nietzsche ha topado con sus límites. Hasta ahora los alemanes no han tenido la posibilidad de preparar para su conservación la «obra principal» de Nietzsche, que es fragmentaria, en *aquella* figura de la historia futura que implanta —de modo que no se pierdan— en el pensar alemán todos los esfuerzos del pensamiento de Nietzsche. Todavía tiene que consumirse todo en una riña miope y terca para que se haga siquiera visible la necesidad de la tarea *histórica* frente a esas ínfulas de importancia que calculan al modo actual y que son propias de unos
85 «potentados» diminutos. | Pero quizá, para empezar, los alemanes ni siquiera merezcan que el pensamiento de Nietzsche, con su voluntad propia de la historia de la diferencia de ser, se les convierta en una realidad. A pesar de eso, los pocos tienen que tratar de hacer lo más necesario: dejar reservado para el «mundo» al Nietzsche

futuro y el *último* pensamiento —en su figura transicional— de la metafísica en su hundimiento. Todavía hay intenciones ajenas al asunto —es decir, no históricas—, motivaciones de poco alcance, vanidades personales y necesidades públicas de hacerse con el poder que todo lo empujan y que tiran de ello desencaminándolo. Ni siquiera el esfuerzo de individuos sueltos es hoy *inmediatamente* capaz de nada. Todo esto no es más que un falso apremio a actuar que debe emular al ajetreo dominante, en lugar de encauzar eso completamente distinto en que consiste la meditación, la cual conduce a una ubicación histórica que todavía no se ha establecido. Pero esta ubicación es ese hundimiento del pensar y del preguntar que ya estaba decidido de antemano en el comienzo del pensar occidental: el hundimiento de ese pensar y de ese preguntar que asignan la prioridad a lo ente y a lo real (que para el pensador moderno que es Nietzsche constituyen «la vida»).

62

Días y noches de preocupación por la destinación que Occidente tiene en relación con la diferencia de ser: un Occidente | que pare- 86
ce no avenirse con ninguna meditación esencial. Parece que una vez que se haya conjurado el riesgo de guerra, la «guerra mundial» habrá cumplido su gran misión y podrá comenzar de nuevo la construcción de la «cultura». Eso se piensa con buena intención, pero se queda corto, porque es un cálculo historiográfico en horizontes modernos, nacionales, populares y de política cultural. Todo eso no sabe que el riesgo de guerra y el armarse hasta el extremo para la paz solo constituyen un primer plano de las maquinaciones de lo ente (de la historiografía y de la técnica). Guerra y paz son una alternativa excluyente que no alcanza hasta el ámbito de la decisión sobre si el hombre todavía puede arriesgar el ser esencial y su verdad para que le replique algo rehusado y sumamente digno de ser cuestionado, lo cual haya de destinar al hombre a un «ser ahí» que exige mayor coraje que el que exige la guerra y una intimidad más profunda que la que exige toda «paz», tomándola como mera reconciliación con fines de hacer negocios tranquilamente sin que la búsqueda de prestigio y el apremio a imponerse se sientan perturbados. (Cf. arriba p. 11).

63

Durante mucho tiempo me resistí a ese conocimiento —que aflora desde mi preguntar la pregunta por la diferencia de ser— de que la técnica y la historiografía son lo mismo en un | sentido metafísi- 87
co, pues yo aún me pensaba que la historiografía había echado raí-

ces más profundas en la propia historia (cf. *Ser y tiempo*[6]). Pero ya no cabe eludir más este conocimiento. En la *mismidad de la historiografía y la técnica* radica el motivo por el que el hombre que las ha practicado y que, finalmente, las ha convertido en una prioridad, se les ha vuelto insoportable a los dioses y ha quedado en manos de su caos propio, que ahora resulta que ayuda por completo a lo ente a que alcance el predominio exclusivo sobre la verdad de la diferencia de ser. Pero, a su vez, la mismidad se basa en la interpretación de la entidad como una comparecencia constante y consistente, la cual se presenta, se le representa y se encomienda al producir representativo que pone delante (al explicar y a su claridad: verdad como representación correcta). Aquella interpretación de la entidad es el hundimiento, que ya está decidido conjuntamente en el primer comienzo del pensar del ser, un primer comienzo que viene a ser un inicio. Con este hundimiento comienza la historia de la filosofía, con sus tragedias del conocimiento que aún no hemos advertido.

64

Se están extinguiendo los hombres que, preguntando hasta el final un pensamiento que requiere mucho tiempo, son capaces de realizar
88 con el pensar el acto de ser sin ponerse enseguida a escribir un | libro sobre ello o a elaborar una cosmovisión. Para una época que planifica mucho, los extraviados resultan de todos modos gente que no reporta provecho. Donde todo se lo valora en función del servicio, del sacrificio, de la intervención y de los actos, no existe el «*ser* ahí», el cual, sin quedarse inactivo y sin carecer de resolución, previamente ha llevado con decisión la diferencia de ser a lo abierto, asumiendo una indigencia única (la necesidad que se tiene de los dioses) que todas las precariedades y todas las menesterosidades no serán capaces de alcanzar jamás.

65

¿Qué resulta más comprensible que el hecho de que todo lo que hay que crear haya que crearlo para «el pueblo» y deba pertenecerle a él? Por eso, también se esfuerzan por servir «al pueblo» con sus «obras» aquellos contemporáneos que todavía se han reservado un cierto gusto a la hora de valorar lo que por poco aún resulta posible (es decir, permisible). Y eso no solo para que se les tenga en cuenta, sino, más bien, porque aquí encuentran lo que desde siempre anda-

6. [M. Heidegger, *Ser y tiempo* (GA 2, 1977), trad., prólogo y notas de J. E. Rivera C., Trotta, Madrid, [3]2012, p. 405].

ban buscando para su menesterosidad de repercusión. Tan pronto como ese modo de pensar se cimienta aún encima con una «filosofía de la vida», parece | que su verdad exclusiva ya ha quedado ase- 89
gurada. De ahí surge una constitución de la vida popular que, redondeada en sí misma, ya no necesita para sí de ningún objetivo, ni menos aún de averiguar objetivos preguntando por ellos. Esta carencia de necesidades, que crece más rápidamente y más por extenso hasta convertirse en algo obvio, ya no puede concebir nunca el pensamiento de que los objetivos y los motivos, las tareas y los fines, en todas partes se quedan en meras capas superficiales, incluso cuando se enrollan sobre sí mismos: capas superficiales no de un fondo distinto y que quede por detrás, sino del fondo abisal en el que acontece el surgimiento —libre de objetivos y carente de finalidad— de lo necesaria que resulta una indigencia de la diferencia de ser. Cuando esto abisal ya no se lo puede saber, falta la disposición para lo esencial, lo cual, siempre que se llega a una irradiación de su campar, exige que el ser esté en el comienzo, y por tanto el abandono de la prioridad de lo ente y de la suya propia. Porque aquel modo de pensar que obedece a una finalidad ahora se ha vuelto en todas partes ley expresa en los pueblos «culturales», por eso con él mismo queda testimoniado que la diferencia de ser merece el odio más malévolo: solo con ello se ha alcanzado el ámbito más ínfimo del nihilismo, en la medida en que, desde la historia de la diferencia de ser, al nihilismo se lo concibe al mismo tiempo metafísicamente.

66 90

Juventud. ¿Tenemos una juventud y podemos tenerla? No. Aunque en un sentido biológico los jóvenes están presentes y constantemente vuelven a crecer, sin embargo esto no es «juventud». Por otro lado, tampoco es cierta sin más esa máxima tan predilecta de que la juventud es posible a cualquier «edad», como sucede con el envejecimiento.

Juventud son quienes buscan, viendo al mismo tiempo que lo esencial es puesto en cuestión y queriendo que se los ponga a prueba con eso, en lugar de limitarse a refugiarse en lo incuestionado. Una juventud es fuerte si no confía simplemente en lo dado, pero tampoco se quebranta con la meditación ni con la pasión por lo oscuro, y no se vuelve ni «estética» ni indiferente.

Poder callar y, sin embargo, no ser recatado a la hora de decir la palabra justa.

Su fortaleza no la saca única ni primeramente de sus músculos ni de la voz, sino de la fuerza de la *veneración*. Pero en esta impera la orgullosa superación del estado esencial que se ha ganado en cada caso.

¿Por qué y con qué derecho es «la juventud» una pregunta *histórica*? En la época de la transición —cuando el carácter del hombre en cuanto tal tiene que transformarse— esta pregunta se vuelve necesaria.

91 Pero nunca puede tener el sentido de una pasmada autoobservación *psicológica*.

67

Preguntar. ¿Por qué en un primer momento apenas logramos retirar del preguntar la *apariencia* de la mera duda, vacilación y desconfianza? Porque el preguntar habitual, la mayoría de las veces, está al servicio de estas posturas. Únicamente el preguntar esencial —que es y en el que se fundamenta la verdad de la diferencia de ser— no está al servicio de nada, sino que es un temple fundamental autosoberano: se encuadra en el *saber primordial* de la prioridad de la diferencia de ser, y es la *contención* de este saber, para que no se ponga por encima de lo sabido, que es la diferencia de ser, sino que comporte en todo momento la disposición a ser traspasado a dicha diferencia de ser.

68

En todas partes donde se evidencia degradación y final, lo que la opinión habitual ve es hundimiento, entendiéndolo como el final del final. O bien se opone con fuerza a lo inevitable de tales fenómenos con un optimismo postizo, con el que hace el cálculo de todos los progresos explicándolos y persuadiéndose de ellos. Considerándolo en lo esencial, esta opinión impide aquel saber de | la historia y representa un obstáculo sobre todo para el conocimiento fundamental, el cual, ciertamente, tiene que resultar extraño mientras nos sigamos escabullendo de la meditación histórica. Este conocimiento saca a la luz una cosa: la larga historia —que ahora va declinando hacia su final— de un Occidente fundamentado metafísicamente no es más que la *prehistoria* de otra historia más primordial que ya estaba puesta en el primer comienzo de aquella, y que es la historia de la irradiación del campar de la verdad fundamentada de la diferencia de ser en cuanto que la prestación de adecuación de los dioses y del hombre a partir de la diferencia de ser. La liberación de las maquinaciones de lo ente gracias a la transformación del hombre en el «*ser ahí*».

92

Hasta ahora, e incluso todavía ahora, como consecuencia de la prioridad de lo ente, el hombre en cuanto que *animal rationale* podía y puede moverse, por así decirlo, en unos preliminares velados del «ser ahí», aunque la «verdad» y la «belleza» se le han convertido

en «ideales» y en «valores» y en «objetivos», es decir, que han experimentado una interpretación meramente animal. Le estaba denegado arriesgarse a la abisalidad de la diferencia de ser, y por tanto a la «verdadera» insondabilidad de la sencillez esencial de lo ente, la cual se la sustituía cada vez más por una configuración proseguida y por una reconfiguración de lo que se había aportado en cada caso. Si por un momento se nos permite reparar en la historia, pero en lugar de hacerlo —como es necesario— desde la | diferencia de ser y 93
de regreso a ella lo hacemos desde el hombre y hacia él, entonces el hombre sigue estando todavía, es más, es ahora cuando está por vez primera ante lo inaudito de sus posibilidades esenciales: ante el salto adentro del «ser ahí», para el que la veneración y la preservación de lo ente constituyen el gran juego, el cual se juega desde la más íntima incardinación en el sitio donde se decide acerca de la cercanía y la lejanía de los dioses. Esto inaudito no es algo nuevo meramente en las alternancias de la prosecución de lo que hasta ahora resultaba habitual, sino que la apertura de la verdad de la diferencia de ser en el «ser ahí» es aquel acontecer que nos hace apropiados, para el cual aún no tenemos oídos para escucharlo ni ojos para barruntarlo.

Ningún «*optimismo*» alcanza jamás hasta el ámbito del saber de este otro comienzo, pues, al fin y al cabo, para hacerse legítimo necesita ese contraapoyo que le ofrece el «pesimismo», pues tanto aquel como este se mueven dentro de una valoración de lo meramente ente que, en su *diferencia de ser*, se lo ha dejado incuestionado. La nueva juventud no surgirá hasta que la haya afectado *históricamente* este otro comienzo y el presagio de ese futuro suyo que le adviene, habiéndose hecho lo bastante fuerte como para oír a *aquellos* que, adelantándose a saltar a la abisalidad | de la diferencia de ser, recorren 94
el tránsito hacia un tiempo en el que la prosecución de lo anterior aún podrá experimentar un nuevo florecimiento, de tal modo que, sin encomios ni publicidad, reivindicará tácitamente para el poetizar y el pensar el más profundo carácter de acto. Pero «acto» significa aquí hacer surgir y mantener, gracias a ese salto, aquel «*ahí*» que pasa a ser fundamento de todo dónde y todo cuándo en los que, inaugurando un mundo sobre la tierra silenciada, preguntando por ellos se averiguan los mandatos contrarios de la divinidad de los dioses y del mundo humano del hombre. Quienes están en este «ahí» intermedio entre la divinidad y el mundo humano llaman a la otra estirpe, cuya *única* preocupación es *la* diferencia de ser.

69

El hombre historiográfico se dirige ahora —caso de que alguna vez alguien pueda abarcar esto con la mirada— hacia su peligro más si-

niestro: que toda esa indigencia esencial que representa la infundamentación de una diferencia de ser todavía olvidada quede definitivamente enrunada bajo el éxito de la gigantesca arremetida de las maquinaciones propagadas, sin que este peligro se lo pueda barruntar jamás en cuanto que tal, viéndose más bien todo el mundo tras-
95 ladado a esa | renovación de los pueblos a la que les fuerza el hombre historiográfico. Este avance del hombre historiográfico sigue por su cauce con tal seguridad propia de sonámbulos que, conforme a las pretensiones de las menesterosidades de explicaciones que tiene la razón, incluso siente su «orgullo» en poder fundamentar científicamente su progreso con una doctrina de la raza y la filogénesis, es decir, con una burda metafísica de la «vida» que todo lo explica porque nunca pregunta y que a todo el mundo le resulta evidente, porque nadie podría admitir que no hubiera de conocerse a sí mismo como un «ser vivo»; una burda metafísica de la «vida» que todo lo «nuevo» enseguida lo reinterpreta como algo conocido, en la medida en que sea siquiera «expresión» de una vida y de un pueblo. ¿Pero cómo se llevan a este cegamiento en que consiste el pensar «biológico» una primera meditación y una primera escucha detenida? Sabiendo la *referencia* del hombre a lo ente en cuanto tal y en su conjunto, preguntando por el fundamento esencial de esta «referencia», que solo superficialmente y en una primera indicación se la puede llamar así. Pero este saber junto con su fuerza transformadora parecen quedarse impotentes, y de hecho nunca pueden «re-
96 percutir», sino que tienen que | transformar, es decir, tienen que crear el fundamento esencial para posibilidades de repercusión.

70

Si los «pensadores» solo comunican sus pensamientos después de haber sufrido una larga indigencia de la diferencia oculta de ser y habiendo preguntado por ella hasta el final, entonces esos pensamientos tienen que confluir en la exigua figura de algo sencillo. De ahí podrá surgir una vez lo escaso de un decir que funde una historia. ¿Pero por qué la «indigencia» siempre asume ahora esa figura deformada de las «*menesterosidades*», ya sea la del «estamento de la ciencia» que plantea las tareas, ya sea la de la avidez de prestigio y la autoridad literaria, ya sea la de esta complacencia en seguir practicando lo asegurado y lo usual sin que a uno le molesten? ¿Todo esto es una mera consecuencia de una gigantesca indiferencia? ¿O detrás de todo esto lo que hay es un poder todavía inconcebible de la implicación del hombre en su historiografía?

71

Las exigencias excesivas son la fuente de la riqueza en el ánimo, sobre todo si se convierten en señas de algo primordial que nos exige saltar y desenmascarar los cálculos en lo que tienen de insuficientes.

72 97

¿Qué sucedería si «la» «ciencia», cuanto más concienzudamente procede ella y cuanto más ampliamente se aprovechan sus enseñanzas, tanto más superfluo tiene que hacer *el saber*, porque en el margen de una «verdad» fija basta del todo con buenos conocimientos y con los conocimientos mejores? La «fe» en la «ciencia» (en el sentido moderno) es el socavamiento del preguntar meditativo. La «ciencia» como la primera promotora del «dogmatismo»: esta es la consecuencia interna de su pretensión moderna de dominar lo ente en el sentido de lo objetual.

73

Ahora se oye que, hasta ahora, los filósofos lo han hecho todo «mal», porque (supuestamente) enseñaban que el hombre es meramente un «individuo» que venía dado por sí mismo. Esta «crítica» a la filosofía es demasiado insuficiente como para que siquiera pueda resultarnos triste. Estos pronunciamientos decisivos ni siquiera son ingeniosos y resultan incluso absurdos. ¡Hay que ver todo lo que el «espacio vital» del hombre alemán tiene que asumir ahora y seguir manteniendo! ¿Qué acabará siendo de un pueblo al que contentan con este tipo de lugares comunes infundados? ¿Basta con que muchos se limiten a pasar de largo ante eso para refugiarse en lo que ellos habían sido hasta entonces?

74 98

Los más remolones piensan que estos «discursos» son irrelevantes: esta es la forma más cutre de preservar a las irrelevancias propias de que las importunen. Desde luego que aquí toda «refutación» carece de efecto. Solo que, de lo que se trata, es de saber qué significa para nosotros, hombres modernos, esta *sed creciente de lugares comunes*, y qué procesos conllevan estas irrelevancias imponiéndolas como... irrelevantes.

75

Un pueblo carece de referencia a la diferencia de ser cuando no puede hundirse junto con sus organismos y sus medidas preventivas, para que del hundimiento surja el comienzo de un poeta que

cree esencialmente y de un pensador que averigüe la diferencia de ser preguntando por ella. Pero esto no significa que el «individuo suelto» se anteponga a la «comunidad», pues justamente son esos individuos sueltos a quienes se sacrifica. Más bien eso significa, por el contrario, que la fundamentación del «ser ahí» —como sitio donde la diferencia de ser irrumpe y se rehúsa, y por tanto como sitio del terreno intermedio para los dioses y los hombres— es la necesidad que, desde la diferencia de ser, campa por sí misma estando por encima de todos los objetivos. (Cf. p. 116).

99 76

¿Por qué, a la larga (calculándolo en función del tiempo humano), la *diferencia de ser* acaba dejando lo ente en manos de sí mismo, es decir, del despliegue y de la degeneración de una determinada entidad? ¿Por qué sucede esto en unas dimensiones y con una violencia que hacen olvidar tanto la diferencia de ser como la nada?

77

La *diferencia de ser* nunca es un «transmundo» de lo ente, sino más bien, en cuanto que fondo abisal, es ya un primer plano que siempre se pasa por alto. (Lo basal es lo que, sustrayéndose, queda abierto). Lo ente tampoco es una *aparición* de la diferencia de ser, sino que no es otra cosa que lo ente, pero en cuanto que tal, campando en el abismo, la mayoría de las veces se consolida en unos «fundamentos» que se basan en un mal conocimiento del ser, por cuanto que lo constituyen en ente supremo. Más se «acerca» a la diferencia de ser el «idealismo» —en la medida en que todavía admite el ser—, pero precisamente por eso también es al mismo tiempo un desconocimiento más profundo de su esencia, porque el realismo, para el cual todo lo que meramente sea «ente» ya «es», ni siquiera aporta la altura y la fuerza para un desconocimiento.

Diferencia de ser: solo a duras penas superaremos el modo de pensar platónico, que permanece incluso en su inversión, y sobre todo —de eso depende todo— cuando encima se va propagando y acomodando un pensar irreflexivo y atolondrado al que le parece
100 que los «conceptos» y las «ideas» | se pueden emplear meramente como recursos biológicos.

78

La indigencia es la situación en que nos resulta necesario el hecho de que y el modo como, con una fundamentación, la diferencia de ser encuentra su verdad propia y esta verdad encuentra su campar. ¿En qué medida esa indigencia es justamente esto, la irradiación del

campar de la diferencia de ser? En la medida en que la diferencia de ser es lo único que en cada caso admite lo ente en cuanto tal concediéndole espacio, y en la medida en que esto único —en cuanto que el ocultarse en el campar propio del abismo— resulta lo más amenazado de todo: amenazado por la apariencia de ser, una apariencia que pone ante sí todo ente propagándolo. Sin rastro de la verdad (del ámbito clareado que fundamenta) de la diferencia de ser, falta el puente, fundador de un campar, entre los dioses y el hombre. La diferencia de ser es la indigencia que se acrecienta al máximo cuando lo que llega a dominar es la falta de precariedades (que aquella indigencia no se la experimente ni se la vislumbre, es más, que ni siquiera se la pueda barruntar más) como un abandono de la diferencia de ser por parte de lo ente, y cuando este abandono por parte de lo ente, sin tener noticia de él, se lo falsea convirtiéndolo en la proximidad finalmente alcanzada de lo «real» mismo, en el sentido de la «vida» en cuanto tal que se impone y que se continúa desarrollando.

La esencia de la filosofía es averiguar la indigencia preguntando 101
por ella y, pensándolo, hacer flagrar lo que ella tiene de oculto. Es decir, no convertir ninguna exigencia y menesterosidad humanas ni ningún impulso en motivo para eliminarlos o satisfacerlos con una «cosmovisión», sino advertir en la propia diferencia de ser la indigencia y su fundamento, y por tanto no tomar de ningún modo la «indigencia» con el significado calculador de una mera situación de emergencia y de una dificultad. La indigencia, en cuanto que el fundamento de lo necesario, de lo posible y de lo libre, solo cabe discurrirla con el temple fundamental de un espanto asombrado que nos descoloca. Parece que el nombre únicamente menciona algo «humano», y sin embargo la esencia misma del hombre solo puede existir como la consistencia de esa indigencia, y por tanto también como un eludirla y como un sofocamiento justamente de sus señas más tiernas y calladas.

79

Historiografía. Saldar correctamente las cuentas del «provecho y del inconveniente de la historiografía para la vida»[7] ya no basta, ni es ya ninguna pregunta decisiva, porque, al fin y al cabo, lo digno de ser preguntado no es la historiografía, sino «la vida». Pero «la vida», a su vez, no en cuanto a su finalidad, sino... sino en cuanto
a sí misma, en cuanto a si es ella | la que constituye el ser del hom- 102

7. [Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, cit., *ibid.*].

bre y su fundamento esencial, en cuanto a si «la vida» se la puede definir en general como *el* ser de lo ente, en cuanto a si el hombre es capaz de preguntar esto como una pregunta y si está a la altura de lo más digno de ser cuestionado. Dirigir a ello la meditación perdurablemente única significa emprender el primer camino para averiguar la indigencia preguntando por ella y para romper con la falta de precariedades.

80

La indigencia, que es la situación en la que nos resulta necesario el hecho de que y el modo como la diferencia de ser funda la verdad propia, es el abismo interior de la diferencia misma de ser, el hecho de que con su campar ella soporte hasta el final la altura de todas las alturas y las profundidades de toda profundidad y la lejanía de cualquier tipo de amplitud, haciendo que todo ente aparezca como exiguo, y permaneciendo sin embargo ella misma como la mera admisión del tiempo del intermedio para los dioses y los hombres. Bajo los dictados de entregarse con sus fuerzas propias a lo ente y de forzarlo a su sometimiento, arrancándole sus últimos secretos para así arriesgarse en todas partes a salir a lo libre, el hombre cultural moderno está cada vez más pendiente de un alojamiento
103 que lo asegure y que lo mantenga permanentemente ocupado: | la calculabilidad y previsibilidad y la posibilidad de acondicionarlo todo es el manto protector que ese hombre cultural moderno tiende de antemano sobre todo. El miedo a lo esencialmente digno de ser cuestionado nunca fue tan grande como en la época del hombre ávido de éxitos, que ya se traza de antemano las directrices de su historiografía y que echa cuentas de cómo lo recordará la historiografía en el futuro, es decir, en las décadas venideras del dominio final del hombre historiográfico. Pero aquellos que no son capaces de afirmar esta época, aunque sin embargo sacan provecho de sus éxitos, se proporcionan un aseguramiento con la huida a la fe eclesiástica, apelando a aquello que en su momento fue historia porque creó historia. Por todas partes... una elusión e incluso todavía una «lucha» entre los mismos que eluden. Por todas partes, a pesar de la ingente ostentación de «fe» de los tipos más dispares, una profunda desconfianza hacia... la destinación —no comprendida— del hombre histórico a ascender, partiendo de esa transformación de su esencia que el ser ha entonado, hasta la altura de su llamamiento esencial a asumir la custodia de la verdad de la diferencia de ser.

104 Aquel enrollamiento del hombre en lo ente, como consecuencia del cual se le atrofia hasta desvanecerse por completo todo horizonte del posible y esencial ir más allá de sí mismo preguntando,

alcanza su consumación cuando el hombre, en su condición de animal historiográfico, retoma la historiografía en la animalidad sometiéndola a ella y declarando que el apremio vital en cuanto tal es la realidad fundamental. La vitalidad de la vida proclamada de esta manera es la muerte de toda posibilidad de conseguir jamás para el hombre con esfuerzo la verdad de la diferencia de ser, siquiera solo como pregunta.

81

Nietzsche no se dio cuenta de que su inversión del platonismo, es decir, el planteamiento de «la» vida como la realidad fundamental exclusiva —un planteamiento que también vuelve obsoleta la discernibilidad entre el más acá y el más allá—, en el fondo tenía que obrar en sentido contrario a su más íntimo objetivo del hombre superior y logrado (los grandes ejemplares), pues con aquel planteamiento queda legitimada por sí misma la masificación de lo viviente y de su apremio a vivir. Pero el reconocimiento de tal masificación como terreno y resistencia para el individuo no es más que una apariencia, porque acto seguido los propios individuos únicamente pueden saber de sí | como meros encargados de la «vida», y por tan- 105
to en beneficio de las masas y de su prosperidad y dicha. Lo único que le queda a su voluntad propia es el eco «de la vida» y de su incremento, y todo «viviente» en cuanto tal anunciará su reivindicación del derecho a vivir, y la creciente reivindicación incrementará «la vida». Diciéndolo con otras palabras, el posible margen para que la vida «vaya más allá de sí misma» se vuelve cada vez más estrecho, porque ya en su esencia —conforme al planteamiento de la vida— no es otra cosa que una «ilusión» necesaria para la vida, e incluso una mera manifestación suya, que puede desaparecer en el momento en el que incluso esto se vuelva demasiado gravoso para los vivos. A causa de que la animalidad se la declara la entidad de lo ente (como vida), el hombre, en calidad de animal historiográfico, desarrollará su propia esencia historiográficamente «por debajo» del animal, es decir, la voluntad de poder es en sí necesariamente el retorno de lo igual, de modo que este retorno mismo cada vez se vuelve más historiográfico, es decir, más técnico, es decir, más indiferente. Por eso ahora se necesitan «conocedores de Nietzsche» que sean lo bastante sagaces como para disimular a tiempo la auténtica verdad de este pensamiento bajo la «consigna» de salvar a los grandes pensadores para el «pueblo»: eso significa poner al «pueblo» a salvo | del gran pensador, «probando» que no existe ningún ám- 106
bito de una posible cuestionabilidad. Esta es la auténtica «ciencia política».

82

Con la conmoción de la *metafísica* (prioridad de lo ente sobre el ser, de modo que este tiene que convertirse en un suplemento, es decir, en una idea y en un ideal), ya sea en forma de platonismo o de su inversión, se ha socavado la posibilidad esencial de una «cultura». Todo pensar en términos de ideales «culturales» y de formas «culturales», y más aún en forma de programas «culturales», hoy no es más que el empecinamiento del hombre en el olvido del ser —el cual le domina ya desde hace tiempo— como una consecuencia *moderna* del olvido del ser por parte de lo ente que ya comenzó en la edad media y en la antigüedad —*tras* su gran comienzo—. Al comienzo de la Modernidad, el olvido del ser aparece estableciendo la norma bajo la figura de la «certeza absoluta», y por tanto de una forma que finge ser justamente lo contrario, y que en los siglos venideros propagará esta confusión hasta convertirla en algo obvio. El olvido del ser queda sellado con la prioridad del hombre como sujeto.

107 83

El concepto habitual de *fe*: persuadirse de que uno ya está saciado con sus pretensiones —que de todos modos son débiles— de una meditación inquisitiva sobre lo ente y sobre la referencia con él. Tal saciedad considera a los ciegos los auténticos videntes. De las medidas preventivas internas de este tipo de fe forma parte proclamar constantemente que la fe es lo más difícil, siendo que en realidad es... lo más cómodo.

84

Como «ideal» del conocimiento, la «*ciencia*» puede ser equívoca. Ciencia puede significar que el mero conocer y explicar *no* es ya un darse cuenta de algo, sino que este solamente comienza con el decisivo *saber* esencial —inquisitivo—. De este modo, la «cientificidad» no es más que una designación para aquella postura que ha dejado tras de sí toda «ciencia» calculadora en cuanto que «investigación positiva». Pero una designación que solo expresa un desamparo, porque, entre tanto, el término «ciencia» alcanzó aquel otro significado según el cual lo esencial no es el *saber* en el sentido del esbozo del fundamento esencial de lo ente (como arriesgarse a la verdad de la diferencia de ser), sino despedirse de tal saber a favor de la *scientia* en la acepción de *science*: el cálculo explicativo y dominante justo de lo objetual que en cada caso resulta provechoso y relevante.

108 La polisemia y el significado arbitrario de tales nombres (fe, saber, ciencia, cultura, etc.) han dejado de ser ya una mera oscilación

dentro de un margen semántico que está fundamentado en sí mismo (en la medida en que todo lenguaje posee originalmente esos brotes de significado como fuerza esencial y no puede ser un sistema de signos ni menos aún un sistema «normativizado»), sino que son el indicio de un desarraigo de la verdad de la diferencia de ser —caso de que jamás hubiera habido ya un arraigo en la propia diferencia de ser—: la consecuencia de que «lenguaje», «pensamiento», «concepto» y representación se han degradado y se han enajenado convirtiéndose, en un sentido psicológico y biológico, en medios para acondicionar el control sobre la vida. No es que uno no pueda «ponerse de acuerdo» en los objetivos esenciales y en sus reglamentos fundamentados, sino que, en general, la mirada de la experiencia a lo ente resulta confusa, y esta confusión se la declara inocua, porque el provecho inmediato justifica cualquier cosa, y el «daño» y el «yerro» no se los considera en cuanto tales a la hora de hacer el cálculo.

85

¿Cómo es que desde el siglo XIX (segunda mitad) «la vida» ha llegado a asumir el rango de *la* realidad única que todo lo abarca? | Por un 109
lado, a causa de la filosofía de Schopenhauer... a pesar de su platonismo; después, a causa de la inversión que Nietzsche hizo del platonismo. Pero sobre todo a causa del impotente simulacro de todos los «idealismos» (doctrina del valor), a causa de lo obvios y lo fácilmente comprensibles que todos los «positivismos» les resultaban a las masas que estaban surgiendo. Y finalmente, a causa del dominio de la «vivencia» en lugar de la experiencia y la meditación. Que la vida en general acabe convergiendo en la vida de los pueblos y las razas es al mismo tiempo la consecuencia de los *nacionalismos* y de la cultura moderna. En general, esto es *egoísmo*, que después de todo no se limita al yo singular —y a él menos que a nadie—, sino que más bien solo ve sus grandes posibilidades en el «yo» como sujeto de la comunidad. El recurso obvio a «la vida» como «lo» natural y lo único real, que presta espacio y luz a todo, se ha vuelto tan patente que ya no ofrece ningún apoyo determinado a la meditación, sino que ha encontrado su máxima seguridad en el lema desgastado.

86

Los tiempos que los pensadores alemanes necesitan para que se los comprenda —*dentro de que al entendimiento común le resultan esencialmente incomprensibles*— siempre son tiempos largos, pero quizá | ahora se estén volviendo incalculables e imposibles de pre- 110
ver. ¿Pero y si la meditación sobre este «hecho» fuera aún un resto

no superado del cálculo historiográfico? Aquellos «tiempos» resultan indiferentes porque todavía se los toma de la sucesión del «cómputo de tiempo». Tenemos que pensar que el poetizar y el pensar encierran ya en sí sus tiempos propios, los cuales nunca se pueden valorar en función de la duración de sus repercusiones ni en función de los momentos temporales en los que se los tiene en cuenta o en los que siquiera se los puede detectar. También aquí la historiografía se abre paso entre los tiempos del cálculo y los tiempos de la historia. Los tiempos de la historia solo surgen en cada caso del ámbito clareado de la diferencia de ser, no siendo ellos mismos más que el modo como este ámbito clareado dispone su margen. El «tiempo» actual ya *carece de historia*, y carece de ella necesariamente, porque a la diferencia de ser le queda denegada la verdad, y aunque el hombre está en manos del acondicionamiento y del edicto de gigantescas maquinaciones, sin embargo nunca se le hace merecedor de márgenes esenciales para tomar decisiones ni del salto adentro de tales márgenes. La política «cultural», y en general todo «pensar» en términos de «culturas» (cf. p. 106), es ahora aquella forma en la
111 que | el hombre presuntamente hace «historia», mientras que en verdad se dirige a la falta de historia bajo la figura del dominio a toda costa de la historiografía.

87

La pregunta por el *ser* es aquella pregunta que da con la esencia de la verdad y que experimenta su incardinación en la diferencia misma de ser. Por eso, la pregunta por el ser sabe de sí misma que es un averiguar preguntando lo único que no tolera ningún apoyo y que tiene que quedarse sin protección, lo único cuya esencia es la *indigencia*, más allá y más acá de la carencia y la preferencia. La diferencia de ser es la indigencia que los dioses necesitan para que su campar se irradie, y que al mismo tiempo fuerza al hombre a que su esencia se transforme constituyéndose en fundadora de la verdad de la diferencia de ser. La indigencia, siendo fundamento de la menesterosidad y al mismo tiempo forzamiento, si alguna vez se la puede pensar como carencia, nunca es más que aquello que le «falta» a lo derivado y fundamentado, a lo explicado y dominado, puesto que, en contrapartida a la prestación de adecuación, remite a los dioses a su campar y arroja al hombre al «ser ahí», para forzarlos —en esta decisión que los separa a ambos y en este arrojamiento que los dispersa del modo más amplio— a que ambos se miren mutuamente de una forma primordial.

112 Lo que fuerza de un modo tan único tiene que ser por sí mismo una indigencia máxima, que con una designación humana también

se la podría llamar «bienaventuranza», si es que la inacabable seducción para las más burdas malinterpretaciones no acechara tras esta palabra, la cual enseguida persuade a todo opinar de la noción de lo «ideal». Y por eso este opinar, en efecto, con la «indigencia» piensa solo en la desdicha, es decir, que calcula en función de un «ideal» y del estado sentimental que se le asigna. Solo que, aquí, «indigencia» es la palabra de la propia diferencia de ser y de la irradiación de su campar. Y de modo correspondiente, la «preocupación» no es la quejumbrosa y lastimera aflicción, ni tampoco un llevar la «vida» con pesadumbres, sino el nombre de una primera y tímida resonancia de la diferencia de ser en el campar y como el campar de la existencia. Sin embargo, mientras sigamos pensando en un sentido «metafísico» e historiográfico, comparando pareceres y saldando cuentas de puntos de vista, y al hacer eso encima estemos «vivenciando» «a la manera de cosmovisiones», no barruntaremos el ámbito primordial desde el que, al preguntar la pregunta por el ser, se está averiguando «la *indigencia* inicial e incoativa» y la «preocupación» o la «prestación de asistencia» está llegando a ser sabida. Mientras de lo que se trate sea de conducir por algún camino del acuerdo y del mutuo entendimiento *inmediato* hasta el ámbito del pensar | propio de la historia de la diferencia de ser, parece 113
aconsejable callar acerca de la «indigencia», de la «preocupación» y de la «prestación de asistencia» (y considerándolo así, *Ser y tiempo* es precipitado de forma demasiado inmediata, al margen de otras «carencias»), pues el hombre actual sigue pensando aún con demasiada facilidad todo lo campante y lo *insondablemente abisal* con las nociones de aquello que perjudica su complacido disfrute y su seguridad de éxito pudiendo arrojar una sombra sobre ello. Diciéndolo brevemente: calcula desde lo *ente* y únicamente con ello. *¿A qué venirle entonces con esa exigencia excesiva de la diferencia de ser?* ¿Cómo debe siquiera barruntar que esta exigencia excesiva encierra en sí la plenitud de lo sencillo de todo lo inicial? Viniendo *de ahí* (de manejar lo ente), ¿cómo ha de poder saber que la indigencia, en cuanto que abismo sin fondo, es la libertad misma en cuanto que el júbilo incoativo en el que dioses y hombres, desde las más remotas lejanías de sus seres específicos intuidos, se precipitan unos *hacia* otros, y sin embargo, desde la chocante nobleza de su ser específico, perseveran manteniendo la distancia de la intimidad?

La *pregunta* por el ser no es el comienzo mismo, sino el toque de campana que anuncia una partida hacia la disposición a lo desprotegido y carente de apoyo, que es lo único donde el empentón de la indigencia encuentra el margen adecuado de espacio y tiempo. Pero dentro del horizonte del animal historiográfico, continuamente cae-

mos en el peligro de, en lugar de tañer una y otra vez la campana, es
114 decir, de quedarnos en la | sencilla meditación y preparación para aquella disposición, difundir un debate que al menos parezca erudito, que quizá establecerá nuevos o viejos «conceptos» sobre el «hombre», suministrando más material para el mundillo literario. Pero todo «tañer» es un dejar que resuene el silencio de la meditación (cf. pp. 75 ss.), para cuyo acto se exige un saber propio: cuanto más primordial sea el preguntar, tanto más silenciado quedará el decir; cuanto más escaso sea el decir, tanto más necesario será indicar los comienzos sucedidos, pero no pasados, sino solo futuros (el primer comienzo del pensar occidental; el comienzo totalmente distinto de Hölderlin; el síntoma de una transición en el pensamiento de Nietzsche, a pesar de la singular recaída en toda la metafísica que había habido hasta entonces y que ya había quedado pasada, justamente a causa de la «inversión» y del «cambio de valoración»). Cuanto más contenida sea esta indicación, tanto más decidida será la perseverancia en la transición y la superación de la apariencia de un comienzo ya originado.

88

En la esencia de la historiografía radica la demora a la hora de tomar
115 decisiones y la elusión de los ámbitos | de las decisiones. Por eso, si la historiografía tiene ocupada la esencia del hombre (en cuanto que el animal historiográfico), acabará engendrando la menesterosidad de un largo margen final para la «historia» de este hombre. Este margen final parece ser el futuro gigantesco que arrambla con todas las fuerzas «deseosas de edificar». Lo que se edifica es una gigantesca obra de la destrucción última de todo posible tendido de un puente hasta la indigencia de la diferencia de ser. Pero todo esto sucede en el horizonte de la experiencia satisfecha de que en todas partes los pueblos se hallan embarcados en un ascenso y de que el «mundo» se está modificando. Pero la modificación solo consiste en la eliminación de los encubrimientos que todavía quedan de su esencia ya decidida, en la cual la prioridad la tienen las maquinaciones de lo ente, las cuales exigen del hombre la «vivencia» de la vida, y tienen que salir ahora a la deslumbrante claridad de la esfera pública común.

89

En el comienzo, es decir, para el futuro, el arte solo se lo puede legitimar desde la «obra», en la medida en que la obra pone en un ente la *verdad* (de la diferencia de ser), trayéndose así el ente hasta sí misma como salvaguarda de la diferencia de ser, para que esta diferencia de ser acontezca como un acontecimiento que nos hace apro-

piados para ella. Por eso la obra no se la toma como un *rendimiento meritorio*, ni el rendimiento meritorio se lo toma como «engendramiento» ni como realización de un «acto vital»: todo esto se encuadra en la historia | pasada de la metafísica. Nietzsche no logró salir 116
de una interpretación del arte y del artista en términos de una metafísica de la vida. Por otro lado, el énfasis —por sí mismo cutre— en la «obra» en cuanto que «obra» no significa nada mientras no se esté preguntando para averiguarla por la esencia que la obra tiene —y sobre todo la que tiene la poesía— en términos de historia de la diferencia de ser, llevando a cabo con este preguntar una transformación del hombre.

90

Si la diferencia de ser se la concibe como «indigencia», esto no significa aquello de lo que «hay necesidad», por ejemplo en el sentido idealista de la condición de la que se necesita para concebir lo ente en su objetualidad. La diferencia de ser «es», y solo la diferencia de ser «es» primordialmente: no es que «haya necesidad» de ella, sino que ella *fuerza*. La diferencia de ser no se corresponde con ninguna «menesterosidad», sino que es el fondo abisal de todos los temples esenciales que, una vez destemplados, se evaden a la figura deformada de las meras menesterosidades, acaparando en cuanto tales al hombre.

91

Nietzsche: la superación decisiva de Nietzsche (no por ejemplo una «refutación», que nunca tiene nada de filosófica) nunca se la puede realizar inmediatamente. Más bien consiste en la conmoción | de la 117
metafísica occidental en cuanto tal (retirándole el fundamento). Con ello, el planteamiento de «la vida» como lo ente resulta infundado y procaz, porque es entonces cuando lo «ente» pierde la prioridad. Con la superación de este planteamiento de «la vida» desaparece también aquello que debía constituir su entidad: la voluntad de poder y lo que cumple con su modo de ser, que es el eterno retorno. La superación de la metafísica es la conmoción del platonismo, es decir, de la filosofía platónica y de su historia, la conmoción de toda inversión del platonismo y, finalmente, la eliminación de todo ámbito para una inversión tal y para el planteamiento de la ἰδέα como entidad. Todo otro modo de confrontarse con Nietzsche es estéril y superficial, y se queda en fogueo para impresionar. Especialmente toda confrontación con Nietzsche por parte del cristianismo —en la medida en que este todavía es real— es un mal chiste, puesto que aquí, al fin y al cabo, lo único que hay es un platonismo burdo luchando contra su reflejo.

¿Por qué la lucha contra la biología contemporánea (darwinismo,
lucha por la conservación, selección) mueve a Nietzsche cada vez más
decididamente hacia su metafísica de la vida? ¿Acaso no se ve movi-
do hacia ahí? ¿O si emprende aquella lucha no es justamente porque,
gracias a Schopenhauer, a Goethe y al romanticismo, se ha integrado
118 ya en una | metafísica de «la vida», es decir, en una interpretación de
lo ente en su conjunto en la cual y para la cual «la vida» constituye
la realidad fundamental? Para la metafísica de Nietzsche, lo decisivo
es la inversión del platonismo (en un primer momento del de Scho-
penhauer), y por tanto la inclusión de lo no sensible (de lo espiritual,
del genio y su obra) *en* la vida misma. Pero esta inversión incluye en
sí misma la fundamentación cada vez más decidida de todo en la
«vida» *en cuanto tal*, en la medida en que esta vida no es mera avidez
y apremio, sino *creación* e *incremento*, de modo que también con-
vierte todo objetivo en algo suplementario. La historia no es más que
una forma de «la vida», es decir, de la *physis* en sentido literal. Apre-
miar a la vida —en cuanto que puro ir más allá de sí mismo creativa-
mente— a una vida incrementada. Voluntad de poder. Lo esencial es
lo que no se deja arrebatar de su ámbito y lo que todo lo incluye en
su atmósfera y en su ámbito de irradiación y repercusión, el *horizon-
te*, pero justamente entendiendo esta palabra como lo que cierra, lo
que delimita —y no como el traslado a la diferencia de ser que abre
ese nuevo ámbito—, de modo que únicamente a partir de aquí se
define la esencia del hombre y el límite de todo, solo con tal de que
sea viviente. El «miedo» justificado a toda recaída en el platonismo
y un pensar el platonismo solo *a medias* (sin un barrunto de la pre-
119 gunta por el ser) movió | a Nietzsche de forma cada vez más exclu-
siva a una mera glorificación de la vida —como incremento del po-
der—, es decir, lo alejó de toda pregunta acerca de si el hombre, en
su esencia, no se lo podría definir *aún* más primordialmente desde su
exposición arrebatada y abierta al ser, como un acontecimiento con
el que, al mismo tiempo e igual de primordialmente, queda destruida
toda posibilidad de un platonismo pero también toda metafísica an-
tropológica de la «vida», es más, la metafísica en general, y por tanto
la evasión que consiste en «refutar» a Nietzsche cristiana o política-
mente, por ejemplo con el regreso a un wagnerianismo difuso.

Conforme a la tradición historiográfica y en conexión con la doctrina de *Leibniz* de la perspectiva (*point de vue*), el concepto nietzscheano de «horizonte» tiene siempre el sentido de la limitación y de la restricción, y por tanto de un aseguramiento *«al modo de la vida»*. (Sin embargo, en *Ser y tiempo* el «horizonte» se lo concibe como perspectivas, como lo abierto y lo libre del verse arrebatado, como la incardinación en el ser mismo [comprensión del ser],

pero eso no es ningún «idealismo» que olvide y devalúe «la vida», sino un comienzo totalmente distinto de la definición del hombre desde el fondo del «ser ahí». Todo esto se sitúa *antes* de todos los posicionamientos antropológicos y biológicos, y queda dirigido exclusivamente | a la pregunta por el ser como averiguación de la 120
verdad de la diferencia de ser preguntando por ella). A lo largo de todo su pensamiento, Nietzsche exige la pura «acción» —que vibra por sí misma— de la propia «vida» que se incrementa, y sin embargo, en lo decisivo —que es el planteamiento y la interpretación «de la» vida—, resulta ser totalmente reaccionario: piensa contraponiéndose a Schopenhauer (la vida como una gran avidez) y a Darwin (la vida como mera lucha por la conservación); piensa contraponiéndose a Hegel y al hegelianismo (historia como realidad de la razón: de sus objetivos y finalidades); piensa contraponiéndose a Platón (planteamiento de lo sensible —de lo «viviente»— como el μὴ ὄν).

Todas estas contraposiciones desembocan en la contraposición única de la pura afirmación de la vida en cuanto tal que se abarca a sí misma sin parar cuenta de objetivos. ¿Pero no vienen las contraposiciones de este «sí» más primordial? Ciertamente, pero este «sí», en cuanto que sí a lo ente en aquel sentido, no tiene por qué desplegarse como reacción. ¿Por qué el sí a la vida *en cuanto que* ella es lo ente no pasa a ser una pregunta afirmativa por lo ente en cuanto tal? ¿Por qué se queda Nietzsche *dentro* de la metafísica? ¿Por qué no averigua la pregunta por la diferenciación entre ente y ser preguntando por ella, que es la única en la cual arraiga ya toda metafísica | en la forma 121
de otorgar la prioridad a lo ente (también en Platón: el εἶναι como οὐσία es el ὄντως ὄν)? ¿Por qué Nietzsche vuelve a repensar toda la metafísica partiendo de la inversión de su figura predominante? Porque él tiene que ser el final de la metafísica. ¿De dónde y cómo podemos saber esto? A partir de la experiencia fundamental de decisiones más primordiales en el comienzo mismo. Pero esta experiencia queda bajo la seña de la diferencia de ser. Siendo una meditación en lo que está comenzando, tiene que renunciar a asumir todas las formas y vías posteriores, intentando lo que ella tiene de inagotable a base de impulsar a averiguar la diferencia de ser preguntando por ella.

Nietzsche es la inhibición y la demora últimas, máximas y más burdas —y por eso también las más peligrosas— de la pregunta inicial por el ser (no por lo ente, a lo que él *también* llama —al modo contemporáneo— el «ser»). Por eso él es el final, es decir, *el comienzo de una larga y fatigosa fase final* en la que todo se mezcla con todo y solo se selecciona lo que se puede utilizar (lo que sirve a un provecho). Con Nietzsche comienza el apartado decisivo de la Modernidad. (Cf. pp. 67 ss.).

El criterio del enjuiciamiento meditativo, el cual es siempre una determinada veneración —que guarda la distancia— de algo respectivamente único, también en Nietzsche solo se lo puede obtener de
122 ello mismo. | La veneración meditativa proviene de la necesidad más interior de reconocimiento: el sí a lo esencial, que no tiene nada que ver con la aprobación y ni siquiera con la coincidencia. Los posicionamientos respecto de los pensadores esenciales rara vez son meditativos, sino que la mayoría de las veces son «científicos» (que saldan cuentas en función de los «aciertos» y las «falsedades»), propios de una «cosmovisión» (que devalúan en función de visiones fundamentales, sin retroceder hasta un preguntar más primordial) o «artísticos» (que valoran en función del gusto literario, arquitectónico o plástico). Estos tres posicionamientos se entremezclan unos con otros, y esta maraña confunde al pensamiento, desplazando la auténtica historia del pensar y su futuridad inquebrantada sacándolas fuera de esa sencilla referencia en que consiste la veneración primordial.

92

Meditación: el coraje para indagar hasta su fondo los presupuestos propios, para cuestionar los objetivos en cuanto a si son necesarios. Cuando hoy se intenta una «meditación», ella enseguida acaba siendo una disección «psicológica», «caracterológica», biológica y tipológica, es decir, una reducción desangelada y cutre de lo ente y de la «vida» al modo de la «vivencia» y a sus motivaciones y menesterosidades.

123 A la gente le resulta chocante que la meditación, al preguntar, pueda dirigirse a algo distinto, al ser y su verdad y a su fundación e infundamentación, de modo que la meditación, en cuanto que automeditación, en realidad no tiene nada que ver con un dictamen pericial de los trasfondos de la vivencia. Lo que ha quedado es la forma de la disección, y encima después de haber puesto como pretexto el «psicoanálisis» judío. Esta forma tiene que permanecer mientras el hombre de las vivencias no renuncie a sí mismo. Pero mientras tanto, la meditación seguirá siendo imposible en el sentido del pensamiento.

93

¿Por qué la diferencia de ser sigue resultando impotente frente a lo ente? Porque el hombre se ha desvinculado de la diferencia de ser y les ha abierto a lo objetual y a lo situacional las últimas puertas de ese caos esencial suyo al que le precipita su dimensión pública, encontrando satisfacción en esta admisión de lo «ente». ¿Obedece esto al arbitrio y al egoísmo de lo caótico del *hombre*, o este arbitrio que se disfraza de prestaciones y rendimientos gigantescos no es más

que esa apariencia que nos sigue excitando, en la cual se esconde un forzamiento por parte de la diferencia de ser que obliga al hombre (en su condición de custodio todavía indeciso de la | verdad de la 124
diferencia de ser) a la decisión, en la medida en que le deja suelto en aquella desvinculación? ¿Qué significa esto *de que la diferencia de ser ya no le pone a lo ente unas exigencias excesivas*, dejando el «ánimo», como mera «alma», a merced de las «vivencias» de la «vida», en lugar de arrojarlo a la posibilidad esencial del «ser ahí» como el fundamento del hombre transformado?

¿Que el hombre «haya sido arrojado» al «ser ahí» es ya la anticipación de un pensar que se sale afuera y se anticipa dando un salto, y al que el hombre como animal historiográfico ya no es capaz de seguir, porque hace tiempo que él ha retrocedido falseando su miedo a la diferencia de ser y a la dignidad que ella tiene de ser cuestionada al convertirlo en un «realismo heroico»[8]? Cuando el *campar* humano disminuye, es decir, cuando sucumbe a lo caótico de haberse desvinculado de la diferencia de ser, crece la arrogancia del hombre «real», ese hombre «que está con ambos pies en la realidad». ¿Por qué sus éxitos no habrían de persuadirle de que no existe el azar que nos sobreviene, y de que todo es solo un asunto de la «voluntad»? ¿Pero y si la diferencia de ser fuera el azar que le sobreviene a todo ente, porque es esa necesidad única que maneja el rumbo de la indigencia, y la indigencia misma?

94 125

Ahora que es hora de hacerlo para mantener la contemporaneidad, se podrá «superar» enérgicamente y con todo el despliegue de «bibliografía» y de opiniones sobre ella la «filosofía existencial», «refutándola» gozosamente. Pero con toda esta alharaca ni siquiera se llega a barruntar la pregunta ni la única pretensión interior y meditativa de *Ser y tiempo*, sino que solo se las enruna bajo escombros. Sin embargo, quizá esto tenga lo bueno de que la verdadera pregunta quede preservada durante mucho tiempo de la impertinencia de la creciente y alborotadora impotencia a la hora de pensar. Pero una condición preliminar para ello es que esa impotencia misma se sienta muy a gusto en su majestuosidad propia.

Entre tanto, el secreto de los pensadores esenciales de la metafísica occidental se vuelve cada vez más enigmático, puesto que todo hombre que es esencial, desde su origen, se ha retirado ya de toda refutabilidad.

8. [E. Jünger, *El trabajador: dominio y figura*, trad. de A. Sánchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 1990, p. 83.]

¿Qué dice Heráclito? κύνες γὰρ καὶ βαΰζουσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκωσι[9].

Los *perros* incluso llegan a ladrar a aquellos a quienes no conocen.

SUPLEMENTOS

1

Lo más ordinario es lo general y su generalización.

Eso, por la impotencia a la hora de llegar a saber lo respectivamente único e incomparable en ello mismo, guardándolo en su secreto... en agradecimiento a ello.

2

Un estudiante de bachillerato dijo acerca mi conferencia sobre Hölderlin pronunciada en Múnich[10]:

«¡Qué manera de no tocar el poema! ¡Cómo creó un trasfondo sobre el cual el poema se hizo visible por sí mismo! ¡Eso es arte, esta forma de hacer visible!».

3

Fulgurar:

Recogerse en la luz
Concebir lo resguardante
Incardinarse en el acontecimiento.

—

Alumbrar... pero no brillar.

4

«Y que también uno sienta eso por sí mismo... »

«... sino la vida, ese ardiente eco susurrante incluso
de sombras
como congregado en un foco. Desierto áureo.
II, 249[11]

y amor perdido»

9. [*Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels*, vol. I, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, ⁴1922, B 97].

10. [M. Heidegger, «La tierra y el cielo de Hölderlin», en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (GA 4, 1981), versión de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2005, pp. 169-200].

11. [F. Hölderlin, *Gedichte nach 1800*, ed. de F. Beißner, Stuttgarter Ausgabe, vol. 2.1, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1951].

5

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων
Parménides, fragmento 131
(σελήνη)
νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς...
αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο 14.15
γαῖα ὑδατόριζον 15a[12]

6

Wittgenstein — /
En una conferencia pronunciada en Viena:
«*Lo absoluto es la proposición*»,
es decir, el *enunciado*[13].

7

Michel, Wilhelm
Cómo tradujo Hölderlin el nombre de una diosa (Perséfone = luz).
Kunstwart, año 41, 2. 1928.
pp. 59-61.

Hölderlin, traducción de *Antígona*, versos 922 ss. (edición de Stuttgart):
«¡Tumba! ¡Lecho nupcial! ¡Morada
subterránea, siempre velante! Ahí viajaré
para encontrarme con los míos, a la mayoría de los cuales
—una vez que hubieron partido hacia los muertos—
les saludó allí una luz iracunda y compasiva»[14].

Misterios eleusinos.

«El iniciado, después de haber sido purificado, descendía al submundo, igual que el hombre tras la muerte. Recorría a oscuras pasadizos angostos hasta que llegaba a una estancia donde había un lecho, el cual simbolizaba el desposorio místico con Perséfone, que le recibía aquí. Y entonces se le aparecía un fuerte resplandor luminoso que le alumbraba su camino posterior. Por tanto, en este rito, Perséfone es directamente y por completo el principio lumínico del submundo. En el momento en que ella saluda al peregrino del submundo, este se

12. [*Die Fragmente der Vorsokratiker*, *ibid.*].
13. [Se desconoce tanto la «conferencia» como la cita y la fuente de Heidegger].
14. [F. Hölderlin, *Übersetzungen*, ed. de F. Beißner, Stuttgarter Ausgabe, vol. 5, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1952, p. 242].

ve irradiado de una luz nueva y fuerte, de una contrarréplica del sol que ahuyenta los horrores de la noche de la muerte».

—

«De esta forma, la traducción del nombre de Perséfone como 'luz' cobra un significado profundo y conmovedor. El mito resulta aquí 'más demostrable' gracias a que Hölderlin hace que en él resplandezca el más profundo pensamiento de los misterios antiguos y al mismo tiempo de su religión propia, mezclando en unas palabras turbias y lóbregas un secreto de la alegría. Perséfone, que cubierta de negro impera sobre un mundo de polvo y sombras que se escurre, suscitaba repulsión a su vida enardecida, y resultaba doblemente repelente justo en boca de Antígona, cuyo amor vivificante, por lo demás, se había atrevido a adentrarse tanto en el reino de las sombras. Así es como la muerte pasa a convertirse en una 'prosecución' y un 'tránsito', y como Perséfone pasa a convertirse en la diosa de una contrarréplica del sol. La palabra 'luz', aplicada a la soberana del submundo, arranca la engañosa apariencia de final y anquilosamiento, y despliega sobre la muerte la bóveda de un cielo desbordante de vida eterna».

8

αὐδάω
decir – nombrar – llamar

σύμμαχος
asistencia (de los dioses)

9

La opinión anquilosada y transmitida por tradición
de que lo ente «es» el ser

comparece
y
consuma como tal,
mientras que
el ser «es» — lo ente
hace apropiada (la cosa)
(Pero no en un sentido platónico).

10

«sin ser arrastrado por el reflujo del pensar»

—

El campo propio de experiencia
sin pensar – sin decirse en silencio – y sin meditar.
/
Hölderlin:
«Les gusta arrancar los racimos, pero se burlan
de ti, amorfa vid, porque
tambaleándote al suelo vas errando agreste»[15].

Piensa *por ti mismo* mientras no reivindiques el pensamiento como si fuera (subjetivamente) tuyo.
De lo contrario limítate a opinar.

«Sobre cómo procede el espíritu poético».
III, 277-309[16]. «Lenguaje».
Al *pensar.*

11

Como corresponde al asunto:
entender algo como evidente,
iluminación,
¿cómo van a ser posibles sin ἀλήθεια?

12

Todo depende de si uno percibe, de si se da cuenta de que la chapuza de P. H.[17] es una ruindad por la que le han pagado, y que por tal motivo es un engaño, sobre todo en esos pasajes donde parece andar repartiendo alabanzas; o de si, en lugar de escoger en lo relativo a H., piensa hasta el fondo y reflexiona sobre el asunto que H. trata de pensar. Todo lo que no sea esto es conocer mal el siniestro poder de la esfera pública y de la sed de venganza que la domina.

15. [F. Hölderlin, «Gesang des Deutschen», en *Sämtliche Werke*, vol. 4, ed. de N. v. Hellingrath, Propyläen, Berlín, ²1923, p. 129].
16. [F. Hölderlin, «Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes», en *Sämtliche Werke*, vol. 3, ed. de L. v. Pigenot, Propyläen, Berlín, ²1923].
17. [P. Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie*, Hoffmann und Campe, Hamburgo, 1959].

13

Muerte.
Hölderlin: Hiperión. Libro I. Las tres últimas cartas.
Libro II. La tercera carta.

14

«¿No sucede siempre que se ha llegado al final cuando uno ya no se distrae al involucrarse en lo particular y actual, en la dicha y en el infortunio, cuando todo está ya decidido, cuando el comienzo vuelve a acuciar, cuando todo aquello que había que olvidar para poder seguir adelante resulta desbordado por la plenitud y el exceso de una vida humana? ¿Y acaso el comienzo no se las da siempre de lo auténtico, de lo indestructible, del núcleo?».

H. A., *Rahel Varnhagen*[18].
160 s.

15

Pensar es... la pasión por lo inútil. La mayoría de las veces, lo inútil se considera infructuoso y que no reporta provecho. Por eso no se lo emplea. En la medida en que todo se oriente al beneficio y al rendimiento, se pasará por alto el pensamiento. De esta forma incluso *uno* está actuando conforme al pensamiento... solo que para recusarlo.

16

Las tres «H»: Heráclito, Hegel, Hölderlin.
Acontecimiento: incomprensible para el entendimiento
irracional para la razón.

Con perspectivas al pensar correspondiente, al rehusar que (*en varios sentidos*) se contiene (*preservando*).

17

«El lenguaje natural»:
natural = habitual y cotidiano, es decir, *corriente*, acostumbrado.

¿Desde qué acostumbramiento? Desde un acostumbramiento que viene de la tradición. ¿Pero desde dónde se define la tradición?

(*natural* y *naturaleza* del asunto; «esencia»: lenguaje natural, lenguaje esencial)

[¿Qué puede significar esto?].

18. [Cf. H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, trad. de D. Najmías, Lumen, Barcelona, 2000].

18

Quien nunca haya pensado a fondo los libros Γ IV Z VII Θ IX de la «Metafísica» de Aristóteles en su lenguaje, quien no haya recorrido pensando toda la «lógica» de Hegel, nunca podrá enterarse de qué significa pensar lo ente como ente.

Aquí no se trata de eruditos conocimientos historiográficos sobre la filosofía pasada, sino del lenguaje completado de épocas actuales en su historia universal.

19

Si se nos permite salvaguardar cuando menos lo esperábamos, en los ademanes bien ejercitados del encaje *único* de junturas, aquello que barruntamos tempranamente pero que en largas búsquedas apenas llegamos a divisar... y si en tal salvaguarda custodiamos lo duradero y a partir de ello nosotros llegamos a ser los permanentes.

[ÍNDICE DE NOMBRES Y NOCIONES]

REFLEXIONES X

a Estas «reflexiones», así como todas las anteriores, no son «aforismos» a modo de «máximas vitales», sino inaparentes puestos de avanzadilla y de retaguardia en el conjunto del intento de una meditación, todavía indecible, sobre la conquista de un *camino* para un preguntar que vuelve a ser inicial, y que a diferencia del pensar metafísico se llama el pensar sobre *la historia de la diferencia de ser.* Pues lo decisivo no es *lo que* se representa ni lo que se compone a modo de un edificio de nociones, sino únicamente *el modo como* se pregunta y que, en general, se esté preguntando por el ser. En este preguntar tiene que ser igual de grande la veneración de los pensadores esenciales y la renuncia a todo tipo de imitación. Ese mundillo literario «filosófico» que prosigue adelante sin inmutarse no hace falta que sepa nada ni de esa veneración ni de esa renuncia, pues solo puede asegurarse un mercado sobre lo infundado que resulta lo contradictorio de su adecuación a los tiempos actuales.

1 b

Junto con las dimensiones de los singulares éxitos políticos crece también el ocultamiento de la indigencia en que nos sume la historia de la diferencia de ser, y también se agudiza la extrañeza que nos provoca la meditación esencial. ¿Puede un pueblo afrontar ambas cosas a la vez, o incluso siquiera una después de otra? No. Pero hay que arriesgarse a ambas cosas, en la respectiva resolución de sus direcciones contrarias entre sí, que son lo que queda en primer plano. Pues la *historia* no es ni lo que la historiografía aporta como objeto, ni lo que el presente «vivencia», sino que es el rastro de la verdad (y por tanto, al mismo tiempo, del *extravío*) de la diferencia de ser.

2 c

Lo ente en el conjunto de su objetivación occidental es una puerta pesada, cerrada de un portazo desde hace ya tiempo y que también ha perdido la habitación a la que debía conducir. Esa puerta hay que romperla y sacarla de las bisagras para que la nada aparezca como la primera sombra auténtica de la diferencia de ser. ¿Quién levantará lo ente para sacarlo de las bisagras de su hominización extrema? ¿Quién se atreverá a saber que esto es lo único necesario?

¿Quién barrunta que tal saber y su conservación pueden acuñar para otra época la ley que dicta cómo deben disponerse sus fundaciones, y que un preguntar primordial es un auténtico dominio y no una mera carencia de esas respuestas que continuamente empujan a un lado al hombre apartándolo de la lucha por su esencia? Pero esta esencia es aquella lucha de la fundación inquiriente de la verdad de la diferencia de ser.

3 1

¿De qué sirve la claridad del concepto si no puede surgir del aclaramiento de lo oscuro y si lo oscuro, por su parte, se queda solamente en lo turbio, en el sentido de la confusión de una superficie, y sin llegar a ser lo insondable de un abismo, y si este abismo no campa como la propia *diferencia de ser*, sino que no aporta más que la apariencia de lo no aclarado bajo la figura de algo no investigado en el ámbito de lo ente? ¿De qué sirve el pensar si no se convierte en el arriesgarse a aquella exigencia excesiva que la diferencia de ser siempre plantea? ¿Pero cómo consigue una exigencia excesiva su margen de espacio y tiempo? ¿O acaso el margen de espacio y tiempo es la apertura todavía infundada de aquello abierto que surge en la exigencia excesiva?

4

Únicamente debería atreverse a entrar en conversación con la historia del pensamiento, y a *decir* desde esta conversación algunas cosas *acerca de esa historia*, quien tenga que ser un pensador y quien proceda de esta historia. Las apelaciones inquirientes de los pensadores son el eco no escuchado de las exigencias excesivas que les plantea el ser, el cual ellos tratan de averiguar preguntando, de modo que
2 aquellas llamadas no rompen | el silencio de la apertura del ser, pero traspasándola sí que le proporcionan el silenciamiento y salvaguardan el ámbito del campar del abismo desde el cual hablan todo decir y todo nombrar fundantes y desde el cual surge el lenguaje. Por lo demás, en el acostumbramiento a la cotidianeidad historiográfica el lenguaje aparece desde hace tiempo como uso lingüístico y como consumo. Se lo considera una capa con la que se recubre por encima todo lo ente y de la que se puede recortar un trapo para cualquier cosa, ya que esa cosa lleva prendida la menesterosidad de designación.

¿Por qué esta siniestra inversión en su contrario que se produce cuando lo que construye hasta el final dentro de sí mismo el paraje escabroso de la diferencia de ser se convierte en la homogeneidad que desplaza y que es propia de una nivelación posterior —y que por eso en la cotidianeidad siempre resulta primera— de lo ente, guiando toda presunta meditación sobre la esencia del lenguaje, incluso cuando el lugar de la gramática de la lógica proposicional lo han ocupado la «hermenéutica» —que se amolda mejor—, la «estética» del sentimiento expresivo y la psicología de la melodía lingüística, e incluso la metafísica? Esta inversión no es nada equivocado, sino esa represión de lo primordial en lo ente que empuja hacia el olvido del ser y que no concibe ya nada primordial.

3 Ella es, considerándola en lo inicial, la preservación | y la conservación del origen para las decisiones esenciales entre la fundación de una verdad de la diferencia de ser y la prioridad de lo ente. La enajenación de la esencia del lenguaje posibilita un incremento ilimitado de la producción de textos y de palabras (a la hora de escribir y de hablar), de modo que, un día, la poesía históricamente decisiva y el decir meditativo preparatorio habrán quedado atrás como algo totalmente chocante, dando así la primera seña hacia aquello que no solo no se puede dominar desde las maquinaciones de lo ente, sino que ni siquiera se lo puede rechazar. Ante lo chocante que resulta lo totalmente extraño, incluso el rechazo se retira, refugiándose en lo que le resulta habitual. Los caminos del origen siempre son —calculándolos por encima historiográficamente desde lo ente— rodeos, es decir, que aquellos que reflexionan sobre la fundación de

la verdad del ser tienen que barruntar —y aprender a soportar— el rodeo en el predominio de lo ente, y no deben eludirlo, sino que tienen que arriesgarse como mínimo a quebrantarse en él por el camino del pensar y del poetizar. Por eso, el lenguaje y el decir no se los puede «corregir» inmediatamente. Obedeciendo al carácter incomparable del origen, aquí solo son posibles despeñaderos o cumbres.

Ambos, despeñaderos y cumbres, no son dos, sino a menudo, 4
y sin que nos demos cuenta durante mucho tiempo, son lo mismo. Pero, por eso, los despeñaderos no son aún la contrariedad y lo pequeño del hundimiento: son más esenciales, y nunca se los puede discurrir desde lo meramente insuficiente y precario. Que el lenguaje se propague tan predominantemente en lo que tiene de caótico (es decir, en su uso) puede ser un indicativo de la forma tan retirada en que el abismo de la diferencia de ser ha retomado en sí el origen.

5

Tenemos que hacernos a la idea de que el hombre ya no quiere ni puede querer una decisión primordial entre fundar una verdad de la diferencia de ser y erigir las maquinaciones de lo ente en un predominio definitivo, porque, habiendo eludido la decisión, ya se ha «decidido» a favor de la prioridad de lo ente, y dentro de lo ente encuentra todo aquello que ha menester, puesto que, al fin y al cabo, hace ya tiempo que sus «menesterosidades» se estimulan y se manejan desde la prioridad de las maquinaciones. Tenemos que hacernos a la idea de que las «menesterosidades» ahogan todo poder saber acerca de la indigencia de la diferencia de ser, y que históricamente se está presentando una situación que se está convirtiendo en el giro
| de aquella época en la que se produjo el comienzo de la primera 5
verdad de la diferencia de ser. En verdad que las maquinaciones de lo ente (es decir, el dominio de la entidad como maquinaciones que fuerzan a la «vivencia» y que requieren de la «vida» como realidad fundamental y como «objetivo») nunca son capaces de extinguir la diferencia de ser. Lo único que sucede es que entonces la soledad de la diferencia de ser se vuelve superior, que su interno fulgurar se vuelve más único y puro, y que la posibilidad de que los dioses y el hombre se miren mutuamente se la puede discurrir menos.

Solo en este regreso obtiene la diferencia de ser su unicidad. Y solo en el alto arco del lanzamiento de un raro saber puede todavía en ocasiones el «ser ahí» de un hombre irradiarse en su fuego. Pero ni siquiera el humo penetra ya como signo de este fuego en la acerrojada infinidad de las menesterosidades públicas del hombre, el cual, con creciente destreza, se reajusta su desorientación haciéndola

pasar por gigantescas tareas, concentrando a presión todas sus fuerzas para resolverlas. En medio siguen quedando inquirientes. ¿Pero esta historia oculta del rehusamiento de la diferencia de ser es una pérdida? Sin duda que no. Al contrario: la opinión de que la diferencia de ser —por así decirlo— podría ocupar alguna vez el lugar de lo ente, o siquiera cultivarse como si fuera un «ideal», representaría
6 la | recaída en la metafísica, la cual conlleva en mayor medida una perturbación de la verdad del ser. Solo que el acostumbramiento al «pensar» metafísico es tan tenaz que el ocultamiento original y la escasez y rareza de la diferencia de ser, en lugar de concebirlos en su esencia, nosotros todavía los seguimos falseando reiteradamente en lo inalcanzable de un ideal, siendo que son ese ocultamiento y esa rareza los que constituyen la irradiación del campar de la auténtica historia.

6

Nadie conoce la palabra fundante con la que se arroja dentro de lo ente esa conmoción a través de cuyos fondos intermedios resplandece la diferencia de ser. ¿O es que con el atenazamiento en lo ente se ha truncado tal palabra? Quizá, con su aderezamiento progresivo, lo ente ofrezca cosas más agradables. La vida resulta cada vez más fácil de digerir. ¿Para qué hace falta entonces todavía la diferencia de ser?

Pero la diferencia de ser no te permite tal pregunta, pues solo ella es así de única: el origen, *siendo un salto primordial* (en el sentido de hacer surgir la contrarréplica donde los dioses y el hombre se encuentran y se enfrentan para su campar fundante de historia), *se apresura a saltar.*

7 7

Lo primero que surge de la diferencia de ser es la nada: la nada es «simultánea» de la diferencia de ser, y sin embargo solo está hecha del campar de tal diferencia. Lo que menos concebimos es esto tan tremendo: que la nada está incardinada en la diferencia de ser.

Pero solo a partir de ahí experimenta el hombre la unicidad de la diferencia de ser y la contingencia de todo ente; solo a partir de aquí concibe el hombre en toda su dimensión lo siniestro que es el abandono del ser por parte de lo ente, y que este abandono se puede extender sobre el hombre y sobre todas sus miserables hechuras aparentando ser la realidad suprema. ¿Qué significa entonces que, para un pueblo, el lugar del preguntar meditativo (es decir, de la filosofía) lo ocupe la «geografía»?

8

La esencia de la metafísica consiste en desplazar el ser de lo ente hasta un ente supremo, el cual es o bien lo suprasensible no captable sensorialmente o bien lo sensible que aquello suprasensible degrada a mera expresión de sí mismo y a recurso de emergencia, mientras que la metafísica de lo suprasensible devalúa lo sensible. (Lo esencial es: 1) *trascender hasta un ente*, yendo en contra de la dirección del μετά; 2) equiparar lo propiamente ente al ser; 3) la prioridad de lo ente en cuanto tal). (Cf. pp. 55 ss. y p. 99).

9

La «barbarie» es un privilegio de los pueblos culturales.

10 8

Cuando en un pueblo aparecen varios cientos de «poetas» y algunos miles de «artistas», cabe suponer que de este pueblo tiene que haberse retirado la fuerza, es decir, la decisión esencial a favor de la poesía y del arte, y que esto se ha producido porque tal pueblo ha elevado a objetivo supremo de la «vida» el abandono del ser por parte de lo ente. Sin duda que entre aquellos muchos (poetas y artistas) hay algunos cuyas «obras» contienen una buena dosis de «maestría» y que han sido hechas en serio, de modo que a alguno le brindan algún consuelo y le deparan una diversión, e incluso le prestan un asidero.

Solo que... no basta con eso. Esos no son más que vástagos de una tradición «cultural», pero no fundadores ni «iniciadores» a partir de la indigencia más primordial.

11

Stefan George y Rilke merecen un reconocimiento, pero no deben emplearse nunca como ayudas de interpretación de *Hölderlin*, porque jamás se pudieron aproximar a la misión histórica de este último ni estuvieron a su altura, y no se los puede comparar de ningún modo.

12

Lo único que nos puede salvar es la meditación más primordial... brindándonos un refugio *en* la indigencia. Para la «dicha» respec-
tiva siempre se encuentra ya | una vía de salida, aunque solo sea el 9
contentarse con poco y la renuncia a exigencias excesivas. Quienes nos salvan de la «indigencia» seguro que los hay, pero quienes brindan un refugio *en* la indigencia ¿dónde están? Aquellos que se

arriesgan a adentrarse en el ámbito aún sin cauces y sin configuración de la apertura de la indigencia: esa indigencia que fuerza al hombre exigiéndole la libertad, exigiéndole portar el abismo, esa indigencia que es la propia diferencia de ser. (La indigencia «de la» diferencia de ser no es una indigencia en la que la diferencia de ser «se encuentra», sino que *la es*). (Cf. «Reflexiones IX»).

13

¿La *formación* (es decir, la restricción primordial y configurativa a un carácter que solo se lo puede alcanzar así) surge cuando el nivel de formación de los «formados», en sus formas respectivas, se lo hace accesible también a aquellos que hasta ahora «no están formados»? ¿O más bien no sucede que es solo entonces cuando a la falta de formación se la convierte en una «vivencia» comunitaria? ¿No es así como se erradica entonces toda menesterosidad de meditar sobre la formación? ¿Por qué nos hemos apartado tanto de lo que en la época del idealismo alemán se buscaba y se proyectaba como *formación*? ¿Por qué también aquella época ya no fue nada primordial, sino únicamente el intento alemán de hacerse dueño de la Modernidad dentro de ella y para ella? ¿Por qué motivo la «formación» y
10 la «cultura» | van juntas como destinación del mundo humano moderno? ¿Por qué en ambas —precisamente cuando se las piensa y se las quiere esencialmente— sucede que las decisiones primordiales resultan desplazadas? Porque el carácter moderno del hombre ya está configurado de antemano en su destinación como animal historiográfico y técnico, y porque, por tanto, ya ha quedado decidido que hay que pasar de largo ante la exigencia excesiva de la indigencia de la diferencia de ser.

14

Pensador es aquel que, a través de la curiosidad en despliegue de lo siempre incuestionado, lanza una pregunta que se arriesga a la verdad de la diferencia de ser sin el posible apoyo de una resonancia, haciéndolo *de modo* que tal pregunta queda detenida en sí misma como un abismo que se abre en medio de lo bien calculado, de lo diestramente apoyado y de lo presuntamente asentado.

15

La designación de piedra, animal y hombre mediante el tipo de referencia al mundo (cf. lecciones de 1929/1930[1]) hay que fijarla con el

1. [M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (GA 29/30, 1983), trad. de A. Ciria, Alianza, Madrid, pp. 225-228].

planteamiento de la pregunta, y sin embargo es insuficiente. La dificultad radica en la definición de animal como «pobre de mundo», a pesar de las salvedades que llevan a restringir el concepto de «pobreza». Las formulaciones más adecuadas de | los ámbitos de la cues- 11
tión no son: «sin mundo», «pobre de mundo» y «configurador de mundo»; sino: *«sin campo y sin mundo»*, *«ofuscado con su campo y sin mundo»* y *«configurando mundo y abriendo la tierra»*. En ello, la designación de la «piedra» como «sin campo y sin mundo» exige a la vez, y previamente, la determinación «positiva» propia. ¿Pero cómo hay que plantear esta determinación «positiva»? Pese a todo, desde la «tierra», pero entonces, rotundamente, incluso desde el «mundo».

16

Grandeza. Todavía consideramos siempre que la grandeza es lo máximo, y rara vez reparamos en su carácter. Hay que distinguir dos «tipos» de grandeza fundamentalmente distintos: la grandeza que para demostrarse a sí misma y para hallarse confirmada a sí misma requiere siempre de lo pequeño y del opuesto, y aquella otra a la que únicamente se le da este nombre porque, fundada en sí misma y silenciosamente vuelta al comienzo oculto, no requiere demostraciones y renuncia a los creyentes, porque ella se revela únicamente a los sapientes como una fundación de la verdad de la diferencia de ser. Si lo pequeño cada vez se vuelve más pequeño, entonces lo pequeño, con tal de que sea lo bastante violento y vanidoso, aparecerá un día como gigantesco.

17

¿Quién barrunta aún lo penoso de que el cristianismo cultural se proporcione ahora una «recopilación» y una «renovación» sobre la base del antagonismo político —es decir, sobre la base del proceso en el que se le trazan sus límites, inmediatamente en sus | anteriores 12
pretensiones en materia de política cultural, y por tanto, mediatamente, como fe—, y de que, incluso pretextando la salvación de la «fe», imponga sus pretensiones a la hora de guiar la política cultural? Nada resulta más fácil y cómodo que ser hoy «cristiano» y dárselas de protector del Occidente cristiano. Pero con estas posturas —que se supone que son intelectualmente muy elevadas— no se hace nada decisivo, y ese es el motivo por el cual, justamente aquí, se toma «la decisión» como lema. ¿Qué pinta una decisión ahí donde se reniega de la posibilidad de una *pregunta* —de una pregunta que realmente se plantea de forma libre—, y donde esta renegación se toma como punto de partida de la «decisión», y donde

se hace intervenir la obnubilación en todas sus formas bajo la máscara de la salvación de lo «intelectual» y de la «cultura»? ¿Por qué al «cristianismo» se le facilitan de forma tan burda y amplia sus oscuros negocios?

Porque todo lo actual, en cuanto que moderno, se mueve en su terreno y con sus formas, y cuando hace eso de forma más tenaz es cuando se trata de meras inversiones. Es en la historia *moderna* de Occidente donde lo cristiano ha encontrado por primera vez su po-
13 sibilidad de repercutir como «política», | afianzándose con ello en la esencia de esta época. Se piensan que eso es la fuerza y el testimonio de fe y la obra del Dios cristiano, y que con eso se está confirmando la «verdad» de la doctrina cristiana. Pero esencialmente, todo eso no es más que la consecuencia del abandono del ser por parte de lo ente, el cual provoca un constante empequeñecimiento del *ser* del hombre que lo deja en sujeto. Aunque entonces uno no es cristiano, «sigue siendo» «religioso», y cuando llega el momento «cita»... «al todopoderoso». O bien uno es «cristiano» y tiene que negar «el mundo» y el «poder», pero sin embargo cumple su deber al servicio de la «cultura». Cada uno es cualquier cosa, y todos, en el fondo, no son «nada», y sin embargo son reales, en la medida en que cada uno «opera realmente» y en que todas las ayudas del mundillo cultural (arte, «religión», «ciencia», etc.) se las vuelve a rellenar siempre con un material cambiante.

Pero todo esto no es más que un débil resplandor de un proceso oculto: el proceso de la auténtica historia de la diferencia del ser, sobre la que el hombre nunca puede reportar porque es ella la que le dirige a él. Pero una señal: en medio de esa manera generalizada de no cuestionar nada, la aversión a la meditación esencial desencadena el juego superior de unas fuerzas aparentes que ya solo encuentran su arraigo en la «vida» misma. Esa misma aversión, que con tal figura ya no necesita pronunciarse de propio, lo lleva todo
14 a una indecisión | en cuyo ámbito combaten, unos contra otros, unos antagonismos que, siendo aparentemente máximos, sin embargo en realidad solo proporcionan lo mismo: la fijación definitiva del abandono de la diferencia de ser por parte de lo ente. Ambas cosas impelen al hombre moderno al ámbito de sus maquinaciones cristianas y políticas, volviéndole insensible para lo digno de ser cuestionado y proporcionándole todo tipo de complacencia, la cual es útil para proseguir los «progresos» que desde hace ya tiempo están en marcha. Así es como el hombre siempre prefiere seguir apegándose a lo indecidible —lo que no se puede decidir porque en su carácter caótico viene a ser algo igual—, antes que atreverse a intuir que en la renuncia a todas las muletas y evasivas dentro de lo «ente»

no hay un mero desprenderse de eso, sino la disposición a la exigencia excesiva de la diferencia de ser.

18

El despliegue del poder del hombre *historiográfico*, es decir, del hombre que ha habido hasta ahora como animal historiográfico, significa elevar su esencia a lo obvio. Pero su esencia es esa representación de lo ente que lo produce, sacándolo afuera a su objetividad. La última consecuencia del dominio del hombre historiográfico se anuncia cuando él comienza ya a producir sacándolo su presente propio «historiográficamente», es decir, cuando comienza ya a dejarse preparado su presente como si fuera ya historia, y a conducir su inclusión en la memoria y en la | tradición calculándolo por anti- 15
cipado. La consecuencia de este dominio de la «historiografía» sobre el animal historiográfico acarrea entonces la total destrucción de una posibilidad de combatir por los orígenes, y la edad dorada de la prerrogativa sin impedimentos del sentido común y del sano juicio comienza su «eternidad». El animal historiográfico, que tiene certeza de su magnificencia historiográfica y que de este modo consuma por vez primera el «*ego cogito, ergo sum*» de Descartes, ni siquiera tiene necesidad de sobreponerse a aquello —es más, ni siquiera tiene necesidad de recordarlo— que se marchó hacia su más propio espacio *histórico* de la unicidad. Ahora se pueden extinguir todos los precursores, porque, de todos modos, ser precursor no significa más que ser aquello que, como una fantasmagoría, quizá se le endosa a la consumación de lo que ya no se ha venido con nosotros. Quienes se dan en llamar alemanes enseguida empezarán a hacer maculatura con la obra de Hölderlin, ya que, al fin y al cabo, lo que este presunto clasicista romántico no pudo más que barruntar, hace ya tiempo que se ha producido. Al desdichado le queda rehusado venirse con nosotros, así que hay que «echarle el cierre». Esa es la ley que marca el paso del progreso en la época de la incipiente falta de historia. ¡Que le vaya bien a aquel que, gracias a la seguridad que le proporcionan sus instintos, no intuye de ningún modo que ha sido desechado por la diferencia de ser que se le rehúsa!

19 16

Lo que la situación del pensamiento tiene de incomparable *tras* el final de la metafísica occidental no consiste únicamente en la pregunta que hay que plantear ahora (por la verdad de la diferencia de ser y por el «ser ahí»), sino que también consiste en el tipo del decir necesario en la época del derrocamiento moderno de la palabra sencilla. Si el «estamento» del pensador resulta tan insólito, eso se debe

a que ahora ya no hay dado nada para «investigar», y a que falta toda necesidad de componer en «sistemas» lo hallado y lo conocido. La señal de ello es, justamente, el surgimiento masivo de «sistemas» de «filosofía popular» y de «teología popular», todos los cuales no se limitan más que a seguir reportando lo igualmente inesencial y lo indeciso, solo que con ordenamientos distintos y con exhaustividad dispar. *Antes* que todo construir tiene que venir el largo tránsito por el que el hombre occidental no busca ya, dentro de un espacio asignado, el lugar desde el cual el hombre arrojado al «ser ahí» se sale para experimentar atravesándola la decisión que se le exige como algo excesivo. Primero, carentes de espacio, buscamos el «espacio» que nos pueda conceder aquel lugar como el cual barruntamos la propia diferencia de ser, tal como dicha diferencia se proyecta pasando por en medio de lo ente, decidiendo —mediante este lanzamiento que pasa entre medio— quién debe llegarse hasta quién, de modo que el hombre experimente y aprenda a discurrir primero la contrarréplica de un rehusamiento en cuanto que ella es la suprema exigencia excesiva.

17 20

¿Se basa en la unicidad de la diferencia de ser y en lo raro y escaso de una fundación de su verdad el hecho de que, tan pronto como dicha diferencia de ser se ha convertido en «historia» (en la metafísica), de inmediato surge la inapropiada esperanza de poder asegurar tanto el ser como «lo ente», en el sentido de lo objetual y de lo «dado»? ¿O esta expectativa solo viene de la impertinencia del animal historiográfico, el cual ha perdido toda fuerza para venerar y para salvaguardar los legados como esenciales exigencias excesivas que nos hace el origen? La diferencia de ser, conforme a la irradiación de su campar, ¿no tiene que llegar hasta la verdad cada vez más raramente, y aun entonces solo para quienes siempre son únicos? Considerándola desde la dimensión pública de la historiografía, ¿la historia no tiene que quedar cada vez más oculta? Eso tiene las pintas de una huida de la «realidad», y no hay ningún problema en que tenga esas pintas. Pero lo que aquí hay «*es*» algo distinto, y únicamente es llamado por sus semejantes.

21

En lugar de lamentar el hundimiento de la cultura (¿hundimiento desde dónde?), en lugar de buscar una salida en una aparente renovación del «cristianismo cultural» (¿una salida hacia dónde? ¿hacia el tranquilizamiento y la dicha?), en lugar de considerar que el presente es la propia «eternidad», es necesaria | una cosa: concebir *esos*
18

procesos que ahora impulsan la Modernidad *hacia* su consumación esencial. Pero para ello se exige ya aportar, desde el esbozo que mira hacia delante, una forma de «mirar» distinta de la que puede ser la del cálculo historiográfico. Los procesos surgen de la lucha de la diferencia de ser con lo ente, y esta lucha se desplaza inicialmente hasta el ámbito dentro del cual se produce la destrucción de toda resonancia de una verdad de la diferencia de ser: en el ámbito de dominio del «sujeto» que pugna por su animalidad historiográfica. La animalidad es, por sí misma, el apaciguamiento frente a la diferencia de ser. La «historiografía» trata de reemplazar este apaciguamiento por una producción de lo «ente», sin avenirse con la diferencia de ser ni con la meditación. Esta discordia profundísima, no resuelta hasta el final y ni siquiera barruntada, impide todo arriesgarse a las oposiciones de la auténtica lucha. Y este impedimento constante asume la figura de la reivindicación que las masas hacen de «la vida» y de «la cultura». Eso no es nada «político» ni nada «sociológico», sino el poder de la animalidad (no en cuanto que eso que se da en llamar «sensibilidad») en virtud de su esencial abandono del ser, el cual, sin embargo, se lo hace intervenir como sustentador | del mundo humano. 19

22

Lo apacible puede encerrar en sí una fuerza grande, y la aspereza a menudo no es más que la superficie frontal de una endeblez.

23

En la época del animal historiográfico consumado, la «grandeza» tiene que degradarse a una mercancía cotidiana de mercado que todo el mundo pretende reconocer. Anteriormente, grandeza significaba remontarse hasta los forzamientos a que somete un comienzo. Pretender *aspirar* a la «grandeza» es un comienzo enano. Ahora, la meditación sobre la grandeza únicamente puede tener el sentido de saber que cada vez nos alejamos más de una preparación de su origen.

24

Lenguaje: solo una vez que el decir haya ganado la suprema univocidad de la palabra se habrá robustecido para el juego oculto de su equivocidad esencial y sustraída a toda «lógica», esa equivocidad esencial que únicamente dominan —de modos y con una dirección de su dominio respectivamente distintos— los poetas y los pensadores. Los grados de la irradiación de la esencia de la palabra que van ascendiendo a partir | del uso léxico inmediato son estos: *la palabra* 20
designa, *la palabra significa*, *la palabra dice*, *la palabra es*. Esto últi-

mo, «*la palabra es*», significa: la palabra forma parte de la irradiación del campar de la propia diferencia de ser, cumpliendo así una fidelidad suprema con su esencia única. Pero como esto es tan incomparable, por eso resultan tan imprevisibles los grados de la caída y el declive de lo caótico, y con arreglo a tal propagación también son lo bastante violentos como para encubrir por completo la esencia durante mucho tiempo. Así es como la meditación sobre el lenguaje se ha extraviado en la «filosofía del lenguaje», en lugar de avanzar hasta una salvación de la palabra cuya primera «acción» consiste en poder guardar silencio, siendo la segunda aprender a escuchar la rara conversación, y siendo la tercera el aventurarse a indicar una palabra esencial. Pero resulta que todo esfuerzo orientado de este modo cae en el radio de alcance de lo que se acaba de escribir y de decir, e incluso aunque destaque por encima de ello se queda pese a todo prendido al caos lingüístico usual, considerándoselo
21 —como mucho— una excepción. Lo que se tacha como tal | ha quedado ya privado de la posibilidad de una auténtica «repercusión» suya, a saber: transformar en una relación fundamental distinta con el lenguaje, frente a la cual la presunta excepción se queda justamente en un mero tanteo provisional.

25

El animal historiográfico, en cuanto que sujeto, está referido a «sí» mismo, pero lo está de tal modo que él cada vez vuelve a desplazar más su esencia a lo que ya está dado, a la animalidad —«la vida»—, explicando el propio comportamiento «historiográfico» como un «órgano» y una «función» de la vida. Este último paso es el que lleva a la subjetividad a un dominio exclusivo, de modo que todo lo «yoico» y lo «singular» parece que sea una aberración, y la máxima violencia y todo fanatismo sacan su «tranquilidad de conciencia» de su incardinación en el *sujeto*, en esa «corriente vital» que fluye bajo toda individualización y a través de cada una de ellas. El rechazo del original ser sí mismo bajo el pretexto de que eso es «yoidad» no surge de la afirmación de la «comunidad», sino que esta comunidad misma es la consecuencia y la última salida del hecho de que el ser humano ha sido desplazado a la subjetividad de lo
22 dado, lo cual se desvela demasiado | hondamente como «vida» y como masificación, y se justifica incluyéndolo todo en sí y no consintiendo ningún otro ámbito que no haga ver su realidad partiendo del hecho obvio de que también él es «expresión» de esta misma vida.

26

El poema de Hölderlin «En el idílico azul florece...»[2] contiene, en sus primeros diecisiete versos, mi infancia en torno a la torre de la iglesia de la patria suaba: las campanas y las escaleras que subían al andamiaje del campanario; el mecanismo del reloj con sus siniestras pesas, cada una de las cuales tenía su propia idiosincrasia cuando, en la penumbra de la torre, pasaba entre ellas el paso solemne e incesante del péndulo. La vasta perspectiva —a diario— desde la torre al amplio campo y a sus bosques, el temple diurno y nocturno de cada campana —el primer gran recogimiento de mi pequeño mundo en la altura y en la esencialidad de un imperar abisal—, las viejas torres del palacio cercano y los poderosos tilos de su amplio jardín... todo eso custodiaba un pensar temprano que todavía no conocía su dirección, pero que sabía de la resolución a las decisiones y | del inevitable crecimiento hacia el desasosiego de lo abisal, 23
un desasosiego que lentamente se iba concentrando en su consistencia y constancia con una única pregunta que tenía que averiguar lo más digno de ser cuestionado: la verdad de la diferencia de ser.

27

La filosofía no nos traslada a nuevas montañas y cumbres, sino que explora abismos, que son los únicos desde los cuales se hace visible lo descollante, convirtiendo en una necesidad el recorrerlos del todo y el sobrepasarlos. Los propios exploradores de los abismos proceden de altas montañas... a las que ilumina un sol propio. Diciéndolo conceptualmente: la diferencia de ser nunca se la puede explicar desde lo ente, y lo ente tampoco es nunca el «efecto» de la diferencia de ser. La diferencia de ser es inexplicable e ineficiente: saber esto se encuadra en el comienzo del pensar. Pero este saber significa mantener abierto lo *siniestro y desapacible* de la diferencia de ser como una destinación de su verdad, aunque esto siniestro no tiene nada en común con lo siniestro habitual que encontramos dentro de lo ente.

28

Las decisiones sobre la *esencia del hombre* —en cuya fundación esencial él debe estar fervorosamente en el futuro— ya no se mueven en el ámbito | de las distinciones metafísicas entre cuerpo, alma 24
y espíritu, en las cuestiones sobre si lo uno tiene prioridad sobre lo

2. [F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, vol. 6, *Dichtungen – Jugendarbeiten – Dokumente*, ed. de L. v. Pigenot y F. Seebass, Propyläen, Berlín, 1923, pp. 24 ss.].

otro o cómo se puede configurar su unidad. Las decisiones inauguran algo más primordial: si la esencia del hombre se despliega decididamente *desde la referencia al ser* o no; si esta referencia (como comprensión del ser, que en *Ser y tiempo* se anuncia como esbozo de la verdad del ser) revela lo que tiene de abisal manteniendo al hombre en la meditación sobre ella o no; si el «ser ahí» está fundamentado como la futura posición de partida para otra historia o no; si el hombre quebranta su subjetividad o si la consolida definitivamente; si la pregunta por el hombre únicamente se pregunta como pregunta por la diferencia de ser y desde tal pregunta o si, a su vez, todo degenera en el dictamen antropológico de sí mismo.

Por consiguiente, mientras no hablemos más que de «decisiones» del hombre y sobre el hombre que se mueven dentro del «ser» tradicional —el cual se ha ido desencaminando cada vez más hacia lo caótico (*animal rationale*)—, la palabra «decisión» habrá dejado de ser una palabra y se habrá quedado en mero modismo que solo oculta que lo que se quiere es *regresar* a lo ya decidido y a lo que desde
25 hace tiempo se considera ya decidido, ya sea el cristianismo y la | salvación del alma individual inmortal para un cielo en el más allá, ya sea el hundimiento —que con lo del *animal* ya está decidido pero todavía no consumado— del ser humano en la «corriente vital» en cuanto tal y en lo que ella tiene de más palpable, que es la sangre, junto el desencadenamiento —que viene dado con ello— de la *ratio* como el mero calcular y planear. Pero una «lucha» de estas resoluciones ¿no podría hacer salir —en lo decidido desde hace tiempo— la verdad de que, dentro del círculo de dominio de la metafísica occidental, ya no son posibles decisiones auténticas, es decir, una salida del hombre a un fundamento más primordial que le destine a la indigencia de la diferencia de ser? Eso podría ser... pero igual de posible sería que esta «lucha» reprimiera definitivamente toda verdad, sin que el hombre que ha superado esta lucha intuya aún esta pérdida —en cuanto tal—. ¿Pero se ha eliminado con esto aquella verdad? De ningún modo. Pero se la va demorando hasta el tiempo en el que la diferencia de ser arroje sus sombras más propias y más largas y más amplias, es decir, la nada, sobre los aciertos excesivamente correctos de los indecisos y sobre sus éxitos demasiado avanzados, haciendo que su excesiva claridad y su astucia artificiosas se evidencien como una desolación de lo ente que todavía queda.

26 Que la nada —a la que todo un abismo separa de aquello que el entendimiento común considera como tal— ensombrezca de este modo lo ente, en un primer momento y en realidad solo lo ven aquellos cuya mirada esencial ya ha sido alcanzada por el remotísimo alumbramiento de la diferencia de ser. Pero esta diferencia de ser ya

no solo responde de la comparecencia de lo ente —en la medida en que lo ente haya aflorado como tal—, sino que la diferencia de ser campa ahora como el espacio intermedio e infundado para los hallazgos esenciales y contrarreplicantes de los dioses y del hombre. La diferencia de ser ha quedado liberada del peligro de quedar apresada en lo ente, y se la ha vuelto a obsequiar a la indigencia más propia, desde la cual fuerza a hacer el hallazgo esencial. Solo desde este acontecimiento surge el margen de tiempo y espacio para lo ente.

La liberación del hombre de la «historiografía» en sentido metafísico no se produce haciendo algún saldo de cuentas de sus provechos y sus desventajas *para «la vida»*, sino gracias a una superación de toda metafísica: una superación que elimina toda posibilidad de que lo ente se abra paso inmediatamente —bajo la figura que sea, por ejemplo como «vida»—, «afirmándose» como ámbito, norma de medida o fuente de las menesterosidades, las pretensiones y los objetivos.

29 27

El *animal historiográfico* tiene que acabar llegando a un saldo de cuentas y a una justificación de su animalidad y de sus menesterosidades e instintos, y eso significa que tiene que acabar llegando a una compenetración entre lo historiográfico y técnico y lo animal. De este modo, el hombre cada vez se acostumbra más a plantearse sus objetivos fijándoselos en términos de poseer y de satisfacer. No poseer le parece que es una carencia. Y todo lo que exige incluso una renuncia, o que siquiera plantea la referencia a lo denegado como fondo esencial del hombre, tiene que parecerle despreciable y una negación de «la» (es decir, de *su*) vida. La nostalgia (incluso la nostalgia no sentimental en el sentido de *averiguar* lo más digno de ser cuestionado *preguntando* por ello) le parece que es debilidad o ceguera frente a la posesión que ya se ha logrado. El animal historiográfico no es capaz de apreciar una sencilla decisión a favor de lo rehusado como lo único que, después de todo, le parece digno de poseer: como *poder*. El *animal historiográfico* no conoce la esencia del poder porque, sometido a la metafísica, entiende el poder como un ente (como una fuerza presente), en lugar de entenderlo como aquella salvaguarda de la diferencia misma de ser que no es capaz de derribar nada porque ella misma es el margen para todo haber sido arrojado.

No definimos al hombre como el hombre «historiográfico», sino 28 como el *animal historiográfico*. El hombre historiográfico es aquel a quien la historiografía le sigue impidiendo prestar atención a la esencia de la historiografía y conceder que su fundamento esencial es el modo como la historiografía requiere de lo animal.

30

Lo que demora —por no decir lo que incluso destruye— las decisiones esenciales, las transiciones a un comienzo histórico, es esa cristiandad «formada» que hoy prolifera por doquiera y que no se arredra a la hora de reunir sus estímulos, sus fórmulas y sus modismos adecuados a la época sacándolos también de lo no cristiano e incluso de lo anticristiano, para traerles a los mediocres y debilitados por el hambre, con esta capciosa erudición, un presunto testimonio de la «verdad» de la fe cristiana. Uno nunca cae en groserías y siempre sigue siendo sagaz, evitando toda falta de buen gusto y acudiendo a ayudar siempre a su debido tiempo con las «afirmaciones» de lo que está a la altura de los tiempos. Uno está «abierto» a todo lo grande, para —quizá sin saberlo— eliminar y no dejar que aflore la condición fundamental de todo lo grande: la transición a través de decisiones esenciales.

29 Lo peligroso del cristianismo no consiste en su fe ni en su «verdad» creída, sino en esa equivocidad —elevada a máxima tácita— de la afirmación del mundo y de la esperanza en el más allá, anteponiendo una u otra según haga falta. El juego con esta equivocidad, con la que cualquiera puede serlo todo, no deja ningún espacio abierto para averiguar preguntando aquello de lo que el animal historiográfico, en el margen de tiempo de la historia metafísica, siempre se ha mantenido alejado, como si ese alejamiento fuera la cosa más obvia: la dignidad de la diferencia de ser de que preguntemos por ella.

31

Si hay indicios de que la Modernidad está desembocando ahora en una larga fase terminal que no excluye los «progresos», entonces esos progresos consisten en el proceso de la evasión de todas las «fuerzas» «formadas» y «creyentes» al cristianismo, si es que no incluso a las «Iglesias». La auténtica renegación de la voluntad de comienzo no es la tan temida «barbarie», sino esta «salvación» de los «supremos valores culturales».

32

¿Por qué a los alemanes les resulta tan difícil y tan costoso de comprender que les falta el *caos* para llegar hasta su esencia, y que «caos»
30 no significa confusión ni efervescencia | ciega, sino el abrirse del abismo que fuerza a la fundamentación? ¿Por qué siempre se dejan arrastrar —ahora por la «política cultural» por un lado y por las «salvaciones culturales» por el otro— a unas «misiones» que no son

tales, sino unos objetivos de la historia moderna que les han endilgado y en cuyas competiciones nadie se quiere quedar rezagado jamás? ¿Por qué crecen cada vez más en el «vacío» de lo habitual y de lo fácilmente factible, y por qué no en la oscuridad de sus raíces, en la oscuridad de su poetizar y de su pensar, es decir, del fundar en lo infundado? Porque esto exige *la pasión por la indigencia* y el averiguar lo más digno de ser preguntado preguntando por ello.

Pero aquí sucumbimos fácilmente a un error, en la medida en que nos parece que el comienzo tendría que arrancar —por así decirlo— en una hora fijada, y que al mismo tiempo todo lo anterior tendría que quedar rechazado y superado. Si el comienzo comenzara con un ente y con su intervención, entonces semejante noción quizá podría mantenerse con razón. Pero, al fin y al cabo, el comienzo es un origen de la verdad de la diferencia de ser, y por eso no solo tolerará lo ente que había hasta ahora en su | dominio todavía exis- 31
tente, sino que incluso lo exigirá. Así es como la evasión a lo anterior y el apremio para el progreso pueden seguir practicando lo que quieran sin que les molesten: con eso el comienzo se queda intacto, aunque la transición a la preparación de su fundamentación en lo ente puede resultar demorada e incluso destruida.

La historiografía de lo ente puede ocultar la historia de la diferencia de ser y mantenerla alejada del campo visual del hombre, pero nunca puede tocar el comenzar en cuanto tal. Por otro lado, al comienzo le puede quedar rehusado transformar desde su historia la historiografía. Cabe la posibilidad de que la historiografía se apodere de las señas incomprendidas (es decir, inasibles en su verdad) del comienzo, y que lo cargue todo a la cuenta de sus transcursos y sus valoraciones, es decir, que de inmediato lo transforme en algo pasado que se supera [el comienzo como lo «primitivo»]. Toda la meditación en términos de historia de la diferencia de ser sobre la época que esté respectivamente en marcha y que goce de reputación tiene como único objetivo mantener lo incomparable del comienzo y de su indigencia apartado de una confusión con la época, y no acaso —como a la gente le gusta figurarse— deducir las decisiones del comienzo a partir de las precariedades de la situación de la época.

Pues un comienzo solo surge en una lucha con un comienzo en 32
el comienzo, y caso de que tenga que ser el primero, su origen es la lucha por el comenzar en cuanto tal, es decir: la primera partida poetizante y pensante hacia el ser; la cual, conforme a este primer comienzo, pasa a ser justamente el percibir lo ente en cuanto tal; pero como lo ente empuja abriéndose paso hasta la prioridad, y como esta prioridad quedó consolidada con la metafísica, es decir, que aquí se volvió obvia, la historia del primer comienzo relegó todo

lo inicial al olvido, de modo que ahora el comenzar resulta tan chocante como anteriormente lo había sido en el primer comienzo. El otro comienzo se ha hallado en la medida en que la pregunta por el ser *se está preguntando* como pregunta por la verdad de la diferencia de ser —y esta pregunta no se puede eliminar, sino como mucho olvidar—, aunque en un primer momento ese otro comienzo queda desprotegido frente a la afluencia de ramales de la metafísica. Esto tiene como consecuencia que, o bien se lo malinterpreta «gnoseológicamente» —como si únicamente se tratara de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser, aunque esta interpretación, mantenida en ciertos límites (libro sobre Kant[3]), *pue-*
33 *de* contener | una indicación mediata sobre el carácter primordial de la pregunta—, o bien —lo que sucede más fácilmente— se la malinterpreta como si se estuviera asumiendo la filosofía transcendental, a pesar de que la «transcendencia», después de haber sido transformada, se la vuelve a retomar en el «ser ahí». Aquí, toda comparación historiográfica aporta tantas indicaciones como desencaminamientos, pero en verdad que nunca está a la altura de aquello que debe brindar: una transformación histórica. *O bien* sucede que el comienzo (partiendo de la pregunta por la verdad de la diferencia de ser) se lo malinterpreta en términos de «filosofía existencial», en la medida en que esta pregunta implica la fundamentación del «ser ahí» y la transformación de la esencia anterior del hombre. Pero eso fácilmente asume el aspecto de una especie de «ética» y de «apelación», máxime si encima —como sucede en *Ser y tiempo*— se emplea el concepto de «existencia». Pero no se podía renunciar a recurrir ni al apoyo de la «transcendencia» ni al de la «existencia», si es que en general había que tender algún puente para hacer comprensible (no para buscar un consenso), y sobre todo si es que la búsqueda propia quería conservar un cauce fijo: este cauce tiene que dar siempre la posibilidad de aclararse a la hora de superar algo y también a la hora de arreglárselas para salirse de algo. El peligro de quedarse atascado es inevitable, así como es imposible configurar en el comienzo a partir de lo que se ha avistado de entrada en el inicio.

34 Sin embargo, en el momento en que se experimenta la irradiación del campar de la verdad de la diferencia de ser (en cuanto que el ámbito clareado y fundamentado en el «ser ahí» del acontecimiento que, rehusándose, hace apropiado), también queda denegada toda posibilidad de ensayar una configuración con las formas de comuni-

3. [M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* (GA 3, 1991), ed., trad. y rev. de G. I. Roth, FCE, México D. F., 1954].

cación y exposición que había hasta ahora, porque estas o bien «muestran» o bien «llaman» constantemente en cuanto que «metafísicas», es decir, que se pierden en las «condiciones transcendentales» o en la «existencia», siendo que, no obstante, la irradiación de la propia diferencia de ser tiene que salir al aire *libre* de un saber que no reporte provecho y que, al mismo tiempo, vaya desnortado careciendo de objetivo, puesto que este aire libre es ese abismo que forma parte de la diferencia de ser y que no tolera ningún forzamiento ni ningún atenazamiento, pero que sin embargo sí exige la fundamentación de la incardinación respectivamente distinta de los dioses y del hombre en él.

33

A los héroes les resulta extraño el «heroísmo», ya que, al fin y al cabo, tal «heroísmo» tendría que encapsularlos en un modo de ser que se tendiera sobre su carácter como un ideal fijo, mientras que, después de todo, el ser de los héroes se abre a algo único y abisalmente insondable, y en presencia de esta riqueza permanece silenciado con sencillez y para siempre, inaccesible a toda ordinariez de la fama y de que hablen de ellos. Solo a los héroes les resulta el héroe un misterio | irresoluble: los demás lo entienden todo y todo lo 35
arrastran a la dimensión pública de lo historiográfico.

34

La historiografía, tomándola *metafísicamente* —es decir, como incardinada en la metafísica—, no consiste más que en tabicar todo margen de espacio y tiempo para una reminiscencia del rehusamiento de la diferencia de ser. Saldando las cuentas del provecho y de los inconvenientes que la «historiografía» (en el sentido estricto de la referencia a lo pasado) reporta a la «vida», no se ha planteado aún la pregunta decisiva acerca de la relación de la objetualización historiográfica de lo ente en cuanto tal con la verdad de la diferencia de ser, y por tanto no se ha obtenido ninguna postura primordial en relación con la «historiografía».

35

¿Por qué ya el joven Nietzsche llama al etnólogo *Riehl* —que entre tanto ha sido promovido convirtiéndose en un «clásico» de la futura configuración de las humanidades— una «*vieja solterona*»[4]? ¿Acaso

4. [F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1986, pp. 139 ss. («Nosotros los doctos»). Nietzsche habla ahí del «erudito»

porque Nietzsche piensa en contra del «pueblo»? No, sino porque
sabe —y exige— que nuestro concepto de pueblo nunca puede ser
lo bastante esencial ni elevado, ni se lo puede sacar de la bonho-
mía y la ordinariez de la «investigación» etnológica. ¿Quién querría
36 hablar incluso hoy contra las ocupaciones inofensivas | y amables,
y quizá incluso provechosas, de la «etnología» como ciencia funda-
mental del «espíritu», envidiándoles a los investigadores de lo que
antes fue la facultad de «filosofía» —que se sentían apurados porque
no encontraban temas específicos— las perspectivas al campo inago-
table de una nueva fiebre caótica de descubrimientos propia de un
mercachifle? Todo eso puede quedarse como está, y al mismo tiem-
po se lo puede enlazar con cuestionamientos propios de una antro-
pología de las razas, y puede crecer hasta convertirse en doctrinas de
tipos humanos y cosas similares, sirviendo de este modo al «pueblo»
y exhibiendo un nuevo florecimiento de una ciencia «cercana al
pueblo» finalmente alcanzada. Es suficiente con que, de cuando
en cuando, algún hombre esencial todavía pueda meditar sobre el
hecho de que, *con ello*, no se ha decidido nada sobre la esencia del
pueblo, porque la voluntad y el ánimo general para meditar sobre
la esencia de los alemanes han quedado reprimidos... con la opinión
preconcebida de que esto es incuestionable. ¿Pero acaso el objetivo
de que la finalidad de un pueblo haya de ser el carácter popular es
realmente un objetivo, y no más bien su destrucción? ¿Y qué signi-
fica entonces el asesoramiento y la asistencia científicos, que van a la
zaga, de un concepto de pueblo que ya está decidido y que se lo ha
declarado incuestionable? Lo que este mundillo bienintencionado
37 —en el que | también tiene su sitio esa gente inevitable que solo
busca hacer negocios o hacer «carrera»— tiene de agobiantemente
solícito únicamente lo supera, como mucho, su probidad, que a todo
intento de una meditación, en todo caso, no puede responder más
que con una sonrisa complacida. Pero la decisión es esta:

Para esa voluntad de que el hombre tenga carácter de pueblo —suponiendo que esto sea cosa de una «voluntad»—, ¿puede «el pueblo» ser jamás el objetivo, el ámbito, el objeto de asesoramiento y asistencia, de exploración e investigación, y encima en un sentido exclusivo? Para que un pueblo «llegue a ser» «pueblo», ¿no tiene este pueblo que *serlo* primero por sí mismo en su *esencia*? Y para que este ser le pertenezca, ¿no se le tiene que abrir primero un camino, únicamente por el cual un pueblo, con sus héroes silenciados, consiga a base de lucha la incardinación en la diferencia de ser como

como una «vieja solterona». No se ha podido encontrar un pasaje que se refiera a Wilhelm Heinrich Riehl (1823-1897) en este sentido].

eso que le resulta lo más digno de cuestionar? ¿Y si resulta que la voluntad directamente popular no es más que el último retoño de aquel mundo humano moderno que, en función del planteamiento del hombre como sujeto, aborta toda meditación sobre la incardinación inquiriente en la diferencia de ser y todo salto a tal incardinación? ¿Si resulta que aquello que primero hay que volver a desplazar hasta ponerlo *ante* la exigencia excesiva que suponen una seña y una palabra que vienen de la diferencia de ser, y que de este modo tiene que introducirse en su campar, es decir, el pueblo de los alemanes, se convierte a sí mismo en «mito» con aquello que primero hay
que encontrar y transformar | gracias a la verdad de la diferencia 38
de ser, sin la escapatoria cómoda e «instruida» al cristianismo? Lo funesto no radica aquí en una doctrina determinada, *sino en el modo* de «pensar», que no es otra cosa que el «*cogito ergo sum*» de Descartes, ajustado a lo gigantesco del cuerpo del pueblo, bajo la forma: *ego* non *cogito, ergo sum*. Como ahora la subjetividad —en cuanto que subjetividad de un pueblo— se ha incrementado hasta lo gigantesco, suscita la apariencia de la objetividad pura, la cual de hecho forma parte de ella, pero también consolida al mismo tiempo la opinión preconcebida de que con ello ha quedado abarcado y definido el universo de lo ente, lo cual se expresa asumiendo las doctrinas metafísicas de la totalidad en sus diversas variantes. Este «modo de pensar» impide toda meditación sobre el modo como *quedamos expuestos al rehusamiento de la diferencia de ser*, porque cree que *lo* ente mismo queda salvaguardado en la posesión de la certeza suprema. Pero el modo de pensar solo se lo puede transformar si vuelve a haber inquirientes que no proclamen «verdades», sino que den fe por sí mismos de la dignidad que la diferencia de ser tiene de que preguntemos por ella. Pero todo esto no es asunto de un único «pueblo»
aislado —el nuestro—, sino que es *la* | pregunta de la propia histo- 39
ria occidental, la pregunta a cuya altura únicamente podemos estar una vez que hemos sido asignados a *lo que hay en el comienzo*, la pregunta para cuya resolución de nada sirve ninguna renovación de lo que había hasta ahora, ninguna cháchara erudita dentro de las bellas posesiones de «culturas» que ya fueron, sino solo preguntar perseverando durante mucho tiempo, preguntar sin eludir el rehusamiento: ¿dónde y cómo llega el hombre moderno a una transformación de su esencia que lo arranque de la hominización y le haga maduro para los abismos de la diferencia de ser?

La cuestión no es que se idolatre al pueblo, ni que al pueblo se lo entregue al Dios cristiano muerto, es decir, a sus «Iglesias», sino que la cuestión es si de ese pueblo vendrán aquellos futuros que de nuevo habrán de traer a la historia de los alemanes, como un ánimo

general, una disposición a la decisión entre los dioses y los hombres, sabiendo que la historia de la *diferencia de ser*, en cuanto que margen de espacio y tiempo para esta decisión, sucede de forma sencilla, rara vez, silenciada durante mucho tiempo, más allá de la dicha y el infortunio y más acá del provecho y el perjuicio. La próxima decisión es acerca de qué pueblo occidental es capaz de desplegar primero y preconfigurándolo en sí mismo (es decir, en sus predece-
40 sores), y sobre | todo de resistir, *el modo totalmente distinto de pensar desde la diferencia de ser*, frente a toda metafísica y toda mítica.

Entre tanto, al «pueblo» hay que contentarlo —como se ha venido haciendo hasta ahora— con las variaciones de lo anterior, es decir, que hay que confirmarlo siempre en sus menesterosidades incuestionadas, pues «el pueblo» como conjunto no es capaz de «pensar», y por eso nunca puede transformar un modo de pensar, sino que lo único que puede hacer siempre es consolidar un modo de pensar que esté despuntando para luego desgastarlo con el uso, proporcionándose así su «dicha» dentro de los ámbitos de tal modo de pensar: considerándolo desde aquí, la educación del pueblo a lo grande como animal historiográfico tiene su necesidad «historiográfica». Que «la vida» se desentienda ampliamente de las decisiones, que —como las decisiones no le afectan— siga dispensando por todas partes sus encantos y su esplendor para luego volver a recuperarlos en su momento, y que igual de a menudo devuelva las cargas y las preocupaciones, que se solace con el goce de los triunfos y se las apañe con las derrotas, que asegure una pequeña dicha y rechace el infortunio, que vea a los intrépidos y a los cobardes, que todo siga como «es» y como parecía ser desde siempre: todo esto no habla *en contra* de las decisiones entre lo ente y la diferencia de ser ni *en contra* de la historia de aquellos que son segregados por ello, sino que no es más que el testimonio más puro *a favor* de la unici-
41 dad | de la diferencia de ser, la cual solo se entrega para su conservación a «la vida» del hombre historiográfico en el modo *del olvido del ser*, un olvido que es tan primordial que ni siquiera se puede olvidar de sí mismo, no acaso porque constantemente se acuerde de sí mismo, sino porque se ha salido de todo *retener*, de modo que el retener ya no puede sucederle jamás. Pues incluso cuando dicho olvido se acuerda del ser, en semejante ἀνάμνησις lo convierte en ὄν: hasta tal punto está el hombre dispuesto y expuesto a lo *ente*, y únicamente a él, tan pronto como se ha convertido en un «animal», es decir, en un «alma» (ψυχή). Con este hombre el cristianismo tiene un juego muy fácil, pero un juego aún más fácil lo tiene el acondicionamiento historiográfico y técnico del mundo humano como «cultura» y como «afirmación» «de la vida».

36

¿Qué se supone que significa todo progreso, todo inventar, todo mezclar y reelaborar historiográficamente y sin restricciones todos los productos culturales en esquejes siempre distintos y «nuevos»? ¿Qué se supone que significa el frenesí masivo del hombre e incluso la contención de su carácter masificado gracias a formas seguras de funcionamiento? ¿Qué se supone que significa todo equipamiento y todo disciplinamiento, si al hombre ya no le resulta bien | ningún 42
dios, si olvida cada vez más profundamente que la historia de su cultura occidental consiste en que ya no le ha resultado bien ningún dios —sin que esto signifique que él pueda «hacerlos»—? Para que le resulten bien se exigen más cosas: aquella primordialidad de la incardinación en el ser; que esta incardinación misma (y no el hombre hacedor) les fuerce a los dioses a campar con su esencia y les indique volverse al hombre, el cual no debe dejar que le liberen de ellos, sino que —a la inversa— debe hacerse empujar a su esencia oculta.

El hombre historiográfico es tan poco capaz de un saber que aquel conocimiento que Hölderlin padeció por vez primera, y que Nietzsche consiguió a su modo a base de lucha —al cabo de dos milenios, ni un único dios[5]—, ya no es capaz de convertirse para él en un saber; que en ese conocimiento el hombre no encuentra otra cosa que una constatación exagerada y meramente negativa con la que no «merece la pena» demorarse más tiempo, ni menos aún *ininterrumpidamente*. Si aquí se produjera una meditación, entonces tendría que llegar una hora en la que esta constatación aparente se transformara en la pregunta de quién es, pues, un dios. Pero esta | 43
pregunta no es una pregunta «teológica», sino que como mucho es el terror de toda «teología», la cual sabe que donde más resguardada está es en el ámbito de las maquinaciones de lo ente, es decir, en el radio de alcance del animal historiográfico.

¿Quién es ese: un dios? ¿Cuánta fuerza para nombrar es capaz de prestarle aún el hombre a esta palabra? Con esta palabra, ¿el hombre no se limita a dejar constancia de una indeterminada asistencia provisional en medio de menesterosidades y satisfacciones contingentes, a dejar constancia de la constatación y de la explicación de esas menesterosidades y satisfacciones, así como de la liberación y del consuelo que prestan? ¿Le sigue pareciendo al hombre que cuando más *inmediatamente* «vivencia» a Dios es cuando le importuna por sus «vivencias», refiriéndolo directamente a sí mismo y, de este

5. [F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 19: «¡Casi dos milenios, y ni un solo Dios nuevo!» (trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1985, pp. 83 s.)].

modo, refiriéndose a sí mismo a él? ¿Cuándo comprenderá el hombre que al dios lo separan de él los largos puentes de la diferencia de ser, y que el dios queda asignado a su campar propio (el del dios)? El animal historiográfico nunca comprenderá esto, y siempre tratará de alguna manera de incluir a su «dios» en el cálculo como «factor» a la hora de hacer el saldo de cuentas de su dicha y su infortunio, de sus éxitos y sus derrotas. Por esto también el hombre «historiográfico» podrá demostrar fácilmente y de forma convincente que aquella expresión de Nietzsche y la existencia de Hölderlin
44 son un | error, puesto que, al fin y al cabo, también hubo otros grandes hombres que «vivenciaron» muy bien «lo divino», por delante de todos Goethe, y que, después de todo, ahora cualquiera encuentra ocasión bastante para semejante «vivenciar».

Con el animal historiográfico nunca será posible una conversación inquiriente sobre aquella pregunta, puesto que este animal historiográfico, al fin y al cabo, es al mismo tiempo la forma ideal de los «teólogos», ¿y dónde están los dioses mejor «guardados» que con estos?

El dios tiene tan poco en común con la «religiosidad» y con la «teología» como el pensar de la diferencia de ser (la filosofía) con la «cultura».

37

Si en la historia del pensar nos saltamos todas las obras preliminares, todo lo prolijo que tiene la «ciencia», lo que las construcciones y anexos tienen de epígono y lo contingente de la transmisión contemporánea, así como lo inevitable de la procedencia histórica, y si dirigimos la mirada únicamente ahí donde se piensan cosas esenciales, es decir, donde se preguntan cosas esenciales, entonces esta historia es el breve destello de una iluminación sobre la verdad del ser y sobre el ser de la verdad, inicialmente bajo la figura de una in-
45 terpretación de lo ente en cuanto que tal. | Iluminaciones que crean un ámbito clareado que casi parece ser infundado y que amenaza con volver a desmoronarse bajo la presión de lo ente obvio que se va aglomerando. Ámbitos clareados en medio de lo ente, dichos en unas pocas sentencias y frases logradas... mientras que el resto es para los historiadores y los psicólogos. ¿Por qué aquellos ámbitos clareados permanecen tan *lejanos* como tan raramente se abren? Son los puentes ocultos por los que los dioses y el hombre se contrarreplican enfrentándose y encontrándose, por los que se han vuelto unos *contra* otros en la necesidad que se tiene de la diferencia de ser, y por los que a fuerza de luchar se liberan unos de otros para desplegar *sus* campares. La contrarréplica en ese ámbito clareado

que es la diferencia misma de ser recorre toda su insondable abisalidad y salvaguarda dicha diferencia de ser en su riquísima soledad. Pero aquí es donde está el origen de lo ente: en que el mundo se abre y la tierra se cierra y toda cosa viene a estar en el ámbito clareado, cuando el hombre, en calidad de aquel contrarreplicante, es capaz de *ser* el «ahí», de vislumbrar el encajamiento de lo ente desde el margen de espacio y tiempo de dicho «ahí» y de llegar a ser el guardián del ámbito clareado, el cual permanece mientras se rehúsa, es decir, mientras su abismo insondable fuerza a la indigencia de la fundación, | impugnándole al hombre —*en cuanto que* aquel que ha 46
sido asignado a la diferencia de ser— toda complacencia en sus miserables hechuras, obsequiándole así con la altura de su campar, el cual se aviene con su comienzo siendo hecho apropiado por la diferencia misma de ser. Pero esta historia propia y auténtica no sucede en un más allá ni marginalmente, sino en el ámbito clareado y como ámbito clareado de lo ente, el cual siempre seguirá resultándoles invisible e inexistente a todos aquellos que están vueltos a lo ente.

38

El pensar propio de la historia de la diferencia de ser es inicial en la medida en que solo prepara un comienzo discurriendo comienzos. Pero los «comienzos» no se los «muestra» aquí historiográficamente, ni menos aún se los explica: ningún comienzo permite esto. Calculándolo historiográficamente, todo comienzo se lo «construye». Pero la aparente arbitrariedad del discurrir enseguida se transforma en esa necesidad única y auténtica que ha surgido de la indigencia del ser. Discurrir el primer comienzo —discurrir el decir el ser como φύσις— no es un intento posterior de trasladarse «historiográficamente» a algo anterior, sino que es algo que sucede como este comienzo mismo, el cual, al fin y al cabo, no transcurre alejándose de todo lo que sucedió tras él en cuanto que inicio | y conti- 47
nuación, ni menos aún hundiéndose cada vez más en lo pasado, sino que se ajusta cada vez más decidida e ineludiblemente a la futura decisión del pensar en cuanto que averiguar la diferencia de ser preguntando por ella. El comienzo de la verdad de la diferencia de ser —que esta diferencia de ser se fundamente en lo que tiene de abierto— solo cabe pensarlo en la historia de la diferencia de ser. Pero que dicho comienzo sea imperecedero dentro de esa historia y para ella, se debe a que es ineludible. Cuanto más esencial se vuelva el comienzo, cuanto más necesariamente vuelva a ser en cada caso un nuevo comienzo, tanto más inicial será el primero, tanto más insuperablemente surgirá, tanto más puramente destellará su unicidad.

Y todo esto no significa más que una cosa: el ser no se puede explicar desde ningún ente, y no tiene su «origen» en ninguna parte, porque él es el *origen* mismo, el cual, inicialmente, tiene primero que doblegarse a la supremacía de lo ente que ha surgido de él, porque solo una vez que todo esto se haya consolidado en el abandono del ser tal origen hará que eso se hunda en la nulidad. Sin embargo, lo ente surge de la diferencia de ser de tal modo que, *no aviniéndose* con la abisalidad de ella, se queda detenido en una mera compare-
48 cencia para alguien y en la constancia de | lo dado. «Emerger de un salto» no es «proceder de», y por eso lo ente tampoco se lo puede explicar desde el ser. El *origen*, en el sentido de emerger de un salto primordial, es más bien la brecha inicial: el ámbito clareado que viene a lo que anteriormente estaba cerrado e indeciso, y que en sí mismo campa como esto abierto (ἀλήθεια). El origen, siendo un salto primordial, no es ni la causa de un surgimiento ni la condición suprema del poner trascendental juzgante, por ejemplo en el sentido del idealismo absoluto de Fichte. El origen, siendo un salto primordial, no se lo puede pensar *metafísicamente*, porque al fin y al cabo la metafísica —es decir, la verdad del ser que impera en ella y que en cuanto tal ya ha sido olvidada— es ella misma ya algo surgido.

Ese salto primordial que es el origen únicamente puede saltarse en el sentido de un discurrir que sea él mismo incoativo. Ese salto primordial que es el origen, siendo la brecha que cuando comienza prende dentro de sí (el ámbito clareado), se lo discurre en dicho salto primordial como el puro surgir de un salto, el cual no podría deslizarse gradualmente hasta un comienzo agarrándose de la cinta de la relación causa-efecto. Pensándolo desde la historia de la diferencia de ser, el origen como salto primordial siempre es polisémico, y según cuál sea la tarea el decir se basa en uno de los significados
49 pero sin olvidar el otro, | aunque no se lo nombre de propio. Si el origen como salto primordial está en el comienzo y es un comienzo no se debe a que luego le siga algo, sino a que el *ámbito clareado* es aquella acometida a lo cerrado e indeciso con la que esto se lo desplaza al abismo sin fondo, y por tanto a la indigencia de fundamentación. Pero lo cerrado e indeciso ni siquiera «es» la nada, sino que queda todavía más acá de la nada. Pensándolo como si fuera un cálculo, la nada es «más» que aquello, porque la nada requiere ya la diferencia de ser. Pero el «comienzo» y el «origen» no se pueden «definir», porque lo primero que el pensar propio de la historia de la diferencia de ser sabe de ellos es su abisalidad. La univocidad del decir consiste en el fervor y el encarecimiento de un preguntar que no reniega del resquebrajamiento de la diferencia de ser, sino que está incardinado en su riqueza, la cual se le desvela siempre al auténti-

co pensar de lo insondable de lo sencillo, siendo este desvelamiento lo primero y lo único que hace que el rehusamiento llegue a su ámbito clareado propio.

Pero si ya en la historia de la diferencia de ser los orígenes son tan escasos, ¿cuánto más escasos no serán ya dentro de la breve historia de un único pensador? Quizá esta historia de un único pensador no sea | a menudo más que una continua carrerilla que nunca 50
llega a despegar saltando al surgimiento, pero que tanto más fácilmente caerá en el peligro de tomar aquella carrerilla por el propio salto, considerando que lo que ahí se ha recorrido y experimentado es lo esencial, y saldando sus cuentas con la historiografía del pensar que ha habido hasta ahora. Pero para que esta equivocación fundamental no se vuelva demasiado poderosa, el pensar futuro tiene que pasar de largo continuamente ante lo todavía ente (lo objetual del animal historiográfico), y recorrerlo preguntando hasta el final, pero ciertamente que sin aguardar jamás de él el origen. Solo aquello con lo que nos avenimos puede llegar a ser aquello *ante* lo que verdaderamente seamos capaces de pasar de largo... para introducir el salto que despega.

El origen, siendo un salto primordial, en cuanto que brecha inicial del ámbito clareado para esa contrarréplica entre los dioses y el hombre también se lo puede pensar además en el sentido de que esta contrarréplica, siendo enfrentamiento y encuentro, hace surgir, pero ciertamente que sin ser la causa en el sentido de la *cosa* primordial. Sino que el ámbito clareado —únicamente en el cual encuentra la contrarréplica su cauce y su sitio— es el origen como salto primordial, y lo que surge de él es entonces, justamente, aquello que asume la indigencia del ámbito clareado y que permanece discontinuo como un salto, es decir, que encierra la prestación de adecuación en la perseverancia del | campar propio. 51

A esto lo llaman «filosofar con palabras», como si fuera un mero juego con definiciones, y no intuyen que eso que pretende ser un insulto podría ser ya un honor demasiado grande... con tal de que barruntaran siquiera algo de la palabra y de su incardinación en la diferencia de ser. Pues la propia diferencia de ser, y únicamente ella —aquel ámbito clareado— es *palabra*. Y solo porque el hombre *puede* fundamentar su campar más inicial en el hecho de conseguir a base de lucha la custodia de la verdad de la diferencia de ser, solo porque su esencia se caracteriza por la referencia a la diferencia de ser, es decir, solo porque su campar queda delimitado por esa referencia, por eso *él*, el hombre, puede tomar la palabra y «tener» un «lenguaje» (el decir) (λόγον ἔχειν). Pero no es que la palabra llegue a hacerse palabra al expresarla, sino a la inversa: el hombre

solo puede tomarle la palabra a la diferencia de ser porque ella es, por sí misma, palabra. ¿Pero qué significa aquí «palabra»? La emisión fonética de la palabra es ya la resonancia de aquel *salto*. La palabra es, en su esencia, la *brecha* de aquel ámbito clareado, es decir, el silencioso sonar el desgarro de aquella brecha del ámbito clareado, cuya apertura es lo único que funda todo «significar», otorgándole a la palabra dicha, en cuanto que palabra auténtica, el poder de inaugurar en cada caso la diferencia de ser. Aquel «salto» del origen como salto primordial —la diferencia de ser como prestación de adecuación— es el silencio mismo, únicamente desde el cual puede
52 venir | un sonido y únicamente en el cual puede permanecer un sonido. Aquella brecha es la propia palabra primordial. Solo la hominización del hombre, que lo convierte en animal historiográfico, se figura que puede explicar la palabra (en función de su significado y sonido) fonética, fisiológica y psicológicamente como algo «espiritual» y como algo que tiene «sentido».

El pensar la diferencia de ser desde la historia de dicha diferencia de ser no saca a rastras un significado de las palabras abordadas para ofrecerlas como si ellas fueran la «cosa misma», sino que le toma la palabra a la propia diferencia de ser, y se arriesga a volver a recuperar para la palabra la patria suya desde el origen. ¿Pero todo lo léxico no se refiere siempre a un ente? Sin duda que sí. Y sin embargo, esto es un primer plano superficial y una confusión a causa de ese desconocimiento prolongado y esencial que toma la palabra como lenguaje, y a causa de la consiguiente malinterpretación del lenguaje a cargo de la «gramática» y la estética y la teología (diciéndolo brevemente, la malinterpretación *metafísica*). Pues la esencia de la palabra es la verdad de la diferencia de ser, y no su incardinación en un *lenguaje*, al que se define desde la experiencia del animal hablante. Y esta definición sigue siendo también determinante cuando el λόγος se lo concibe como recopilación y acuerdo, en el sentido de tratar algo en cuanto que algo. La referencia al ser queda oculta, y sobre todo queda oculto que el ser mismo es la palabra primordial. Tomarle la palabra a la diferencia de ser significa decirlo a él mismo como
53 palabra. | Este decir como «ser ahí» es la irradiación del campar de la verdad de la diferencia de ser, y por tanto esta diferencia misma de ser en su prestación de adecuación. El lenguaje es expresión de la palabra y se basa en esta, pero no es que las palabras solo surjan gracias al lenguaje.

Sin embargo, lo único que sigue siendo indecible es lo que hay que decir, lo que hay que fundar poetizando, lo que hay que discurrir pensando. Con la palabra en cuanto que palabra la diferencia de ser es indecible: es el rehusamiento. Pero el lenguaje, en cuanto que

expresión de la palabra (es decir, de la diferencia de ser), habla desde la referencia a lo *ente*, el cual sale ya al paso en cuanto tal con la palabra no hablada. Y todas las «palabras» del lenguaje que no nombran inmediatamente un ente significan entonces una relación entre entes: algo abstraído y abstracto. Con el lenguaje las palabras pasan a ser palabras. La esencia del lenguaje radica en el silencio del salto: un silencio que, roto con el decir, se transforma en interpretación del nombrar inicial, en la palabra como la posible posesión del lenguaje. Pero como la palabra dice la diferencia de ser y la es, porta entonces en sí el encajamiento de la diferencia misma de ser, el cual, hasta ahora, queda oculto por el lenguaje y por el opinar que cuando piensa lo hace pasando de largo ante él, y —como corresponde al predominio de la metafísica— queda expresado en «categorías». (El intento que en *Ser y tiempo* se hizo para distinguir entre «categorías» y | 54
«existenciarios» no va lo bastante lejos. Para el pensar propio de la historia de la diferencia de ser, las categorías recaen por completo en el radio de alcance de la metafísica, que esto ya lo tiene despachado. Aunque los «existenciarios» están referidos al «ser ahí», y por tanto están referidos exclusivamente a la pregunta por la verdad de la diferencia de ser, sin embargo, no se los piensa lo bastante primordialmente desde la irradiación del campar de la diferencia de ser, y da la impresión de que debieran ocupar el puesto y la función de categorías del «ser ahí». Y precisamente esto es lo que *no* se pretende, mientras que su incardinación en la verdad del ser apenas resulta visible, porque todo se lo plantea todavía demasiado desde la tradición y, al mismo tiempo, con el intento de superarla).

Ahora es cuando se intensifica la experiencia fundamental del pensar propio de la diferencia de ser: para el decir que se le ha encomendado, el lenguaje que había hasta ahora resulta endeble. Con lo del «lenguaje que había hasta ahora» nos referimos al lenguaje conceptual elaborado, acuñado previa y ya tempranamente, del pensar occidental. Pero al mismo tiempo, toda palabra de *nuestro* lenguaje (del *otro* lenguaje del pensamiento después del primer lenguaje de los griegos), en su fuerza para nombrar, surge de discurrir la diferencia de ser y en su ámbito clareado. El motivo de ello es simple: el pensar «de» la diferencia de ser, en sus primeros pasos, tiene que obedecer a la esencia de la palabra, | puesto que discurre el origen 55
—en cuanto que salto primordial— como acontecimiento que hace apropiado, llegando a estar fervorosamente en su verdad, en cuyo radio de alcance lo ente comienza una historia distinta. Pues eso por lo que se pregunta ahora ya no es meramente la entidad de lo ente —que por lo demás concedemos y que está previamente dado de antemano—, ni su objetualidad, sino lo ente mismo y la verdad

en la que él viene dado previamente, y sobre todo, lo que se pone en cuestión en el sentido de la historia de la diferencia de ser —sentido que exige una transición a una época de la diferencia de ser que resulte totalmente ajena a la metafísica—, es *el hecho de que* lo ente sea algo sobresaliente que viene dado previamente.

39

La *forma* moderna *de la metafísica* alcanza en Hegel y en Nietzsche su configuración consumada: aparentemente vueltos uno contra otro, en realidad son lo mismo. Formulándolo en general, «la vida», en cuanto que lo incondicional (el espíritu absoluto, la vida universal corporizante), debe constituirse en el «origen» de todo ente que venga planteado en las figuras principales de la cultura (religión, arte, moral). En ello, o bien la vida en cuanto que pensar absoluto es la condición de posibilidad de la objetualidad absoluta de lo ente en cuanto que consolidado y adicto a la consistencia, o bien «la vida»
56 únicamente necesita lo fijado (como lo ente) para | superarse a sí misma en cada caso en su crecer rebasándose a sí misma y en su regresar a sí, en cierto modo como si eso fijado (como lo ente) representara los peldaños y las escaleras firmes en los que «la vida» se mantiene «deviniendo» y pereciendo para luego volver a destruirlos de inmediato, es decir, para volver a desmantelar aquella objetualidad haciendo manar la pura vida. Hegel es el platonismo moderno absolutamente subjetivo-objetivo que ha absorbido en sí la dogmática cristiana. Nietzsche es la inversión de *este* platonismo desactivando o invirtiendo todo lo cristiano. Ambos, en el modo como —con sus aspiraciones enfrentadas— van juntos, constituyen la consumación de la metafísica occidental.

Pero estas aspiraciones enfrentadas resultan de dos cosas: *primero*, de que ambos —a pesar de que aparentemente superan a Descartes, cada cual de modo diverso— se basan en el sujeto, solo que concibiéndolo como vida *absoluta*: a eso obedece el planteamiento de lo ente como objeto afianzado y fijado del «representar poniendo delante», retomando dicho objeto en el sentido de todo el ámbito de la historia y de la naturaleza en su devenir en términos de historia natural y de naturaleza historiográfica; *pero luego*, la reversibilidad del platonismo —que casi venía forzada negativamente por la postura fundamental hegeliana y que inicialmente estaba prepa-
57 rada por el dominio del positivismo— | provoca el segundo enfrentamiento de las aspiraciones. Ambas filosofías son metafísica porque plantean lo ente en su entidad a la luz del *pensar* como el hilo conductor de la definición del «es». Lo que le importa a Hegel es el pensamiento absoluto, que convierte las tres posibilidades fundamen-

tales —en sí mismas escalonadas— de la relación sujeto-objeto como referencia a sí mismo —y por tanto como referencia yendo más allá de sí hasta el conjunto de las referencias anteriores— en el entramado fundamental de la pensabilidad y de la determinación por medio del pensamiento. Para Nietzsche, la entidad de lo ente está referida igualmente al «juicio», pero a este no se lo supera —como si fuera un enunciado simple del pensamiento inmediato— elevándolo a la mediación del pensamiento absoluto, sino que se lo retoma en la corriente de la vida, en cuanto que una necesidad vital, haciendo de él una mera prestación de servicio, pero convirtiéndoselo con ello asimismo en incondicional.

La pregunta por la verdad de la diferencia de ser —es decir, aquí la pregunta por si la esencia de la diferencia de ser se la puede determinar desde el pensar como «haber sido pensado» o si esta interpretación no es más que una designación ya posterior y muy superficial de la ἰδέα y la οὐσία— queda sin ser preguntada, porque queda fuera de la posibilidad de preguntar que tiene el pensar metafísico, y también queda fuera de su intención: entender lo «ente» desde la «vida» (lo que deviene y llega a ser), y salvar eso mismo que deviene y llega a ser declarándolo la realidad fundamental, y por tanto calcular y dominar el universo de lo | pensable y experimentable produ- 58
ciéndolo y representándolo en el modo de ponerlo delante. Lo propiamente «ente» (en cuanto que vida) se lo equipara con el propio «ser» (en cuanto que vida), y con ello queda sellada la prioridad de lo ente, concretamente con aquella acuñación que en el primer comienzo fue fundamentada por Heráclito y Parménides y, por tanto, ciertamente, de modo distinto a todo lo «platónico». (Cf. arriba p. 7).

Esta reflexión sobre la consumación moderna de la metafísica occidental no sería tal, es decir, le faltaría ese fundamento determinante que es la decisión meditativa, si únicamente se la tomara como una «tipología» historiográfica de dos «figuras» de la metafísica que presenta lo pasado —y que haciendo eso lo retira aparte—, ya sea para la observación y la investigación erudita, ya sea para erigir estatuas pretendiendo resultar ejemplarizante. En lugar de eso, la consumación de la metafísica occidental se la experimenta aquí como la *historia* que impera entre nosotros antecediéndonos en mucho y yendo mucho más allá de nosotros, y cuya realidad apenas ha entrado en juego, pero que sin embargo se ha abierto paso y ha penetrado de un modo que resulta significativo para el dominio de la época moderna, pues eso que hoy —es decir, en las décadas actuales del siglo XX— se ha impuesto en múltiples variaciones y deformaciones como «lo ente» y como «la vida», como «la | realidad», es una mez- 59
colanza inescrutable de la metafísica hegeliana y de la nietzscheana.

Con esto no estamos pensando en todas esas renovaciones académicas de la filosofía hegeliana ni en todas esas imitaciones de pensamientos y posicionamientos nietzscheanos que son *posteriores* a este proceso, sino que es aquella consumación de la metafísica la que sostiene justamente la representación y valoración intelectual común, cotidiana y pública de lo ente, sin que se necesite llegar a saber esto expresamente. Pero la fuerza ocultamente histórica de su mutua pertenencia clandestina es la metafísica de Leibniz, ciertamente que en forma de esa vulgarización rudimentaria, que no hila nada fino, que se le deparó desde Herder y Goethe. Por eso, la consumación de la metafísica occidental es una necesidad enteramente alemana, en la que Descartes, igual que el platonismo y el aristotelismo de Occidente, y por tanto los ámbitos espirituales de la edad medida y del cristianismo cultural moderno, se fusionan para una última arremetida del pensamiento metafísico.

Lo que hoy es *real*, considerándolo ya sea en un sentido político y de la «cosmovisión», ya sea en el sentido de una «historiografía de la cultura», ya sea en el sentido de la confesión cristiana, se basa en esta realidad concreta de la metafísica moderna alemana. Nues-
60 tra realidad no consiste en tener a mano los | vehículos y los aviones, ni en las organizaciones del cuerpo del pueblo. Más bien, lo más inmediato y eficiente, y por eso *no* asible, es la interpretación de lo ente en el horizonte de la metafísica moderna. Esta interpretación se consuma con el dominio del ser, de tal modo que este ser, en cuanto que maquinaciones, se apremia a sí mismo a caer en el olvido a favor de lo ente —que él domina— en cuanto que lo «real» y lo eficiente. Cf. el concepto fundamental de Hegel: ser como *realidad*. Como ahora la realidad metafísica se ha vuelto completamente irreconocible, sustentándolo todo y aportando todos los enfoques y criterios, y resultando por tanto lo que menos se puede experimentar, por eso en esta época la «cercanía a la realidad» pasa a ser una exigencia expresa y un objeto de planificación y de organización. El hombre de la esfera pública, ebrio de vivencias y cercano a la realidad, lo que menos ve es lo propiamente real, es decir, lo que está operando, es más, lo que todo lo sustenta y lo encauza con sus medidas. También sería un error pretenderle demostrar, por ejemplo historiográficamente, una influencia de la filosofía hegeliana o nietzscheana sobre la época actual. La meditación sobre la consumación histórica de la metafísica occidental y sobre el primer final de Occidente es la indigencia y la necesidad exclusivas de quienes están transitando, y que en lo actual tienen que ser inevitablemente aquellos a quienes se pasa por alto porque ellos mismos son la transición y ya no «van junto
61 con» la época, pero no porque vayan a la zaga | de ella, sino porque

han sido arrojados por delante de ella, no como fundadores ni proclamadores, sino como preparadores e inquirientes.

Son únicamente ellos quienes crean el margen de espacio y tiempo dentro del cual la historia final de la Modernidad, sustentada por la metafísica, es llevada ante esta *decisión*: si el abandono del ser por parte de lo ente, llevado al extremo en ella, reprime al hombre reduciéndolo a la mera hominización y asegurándole ahí una durabilidad sin fin, o si el ser pasa a convertirse en la indigencia como la cual campa en su ocultamiento, y si esta indigencia dispensa la libertad de una fundación inicial de lo ente en la sencillez de su esencia. Solo desde este saber sobre la decisión se puede llegar a conocer históricamente la metafísica y a experimentar su consumación como la realidad operante en la Modernidad actual.

40

La ciencia y la universidad modernas (acerca de la conferencia sobre la fundamentación de la imagen moderna del mundo a cargo de la metafísica[6]). Ahora se teme el paso de la universidad a la escuela profesional, es decir, a una aglomeración de tales. Pero en el fondo, lo único que se teme es ver lo que, | esencialmente, ya *es*. En este 62
paso se ve una degradación de la universidad, es decir, se tiene el atrevimiento de atribuirle a la universidad una dignidad que apenas tuvo jamás. Pero este entusiasmo —que llega bastante tarde— por la *elevada* misión de la universidad no es más que una última estribación de tendencias que quieren mantener en funcionamiento el mundillo cultural «intelectual» e «instruido» que había hasta ahora. En verdad, todo lo que se ha emprendido aquí se basa en la carencia de pensamiento claro. Se piensa que la universidad se va deslizando hasta una mera escuela profesional porque se la disuelve en centros de investigación que se desvinculan de la «enseñanza» y de la «actividad docente». Pero lo que causa y justifica el mundo de las escuelas profesionales no es la eliminación de la enseñanza, sino justamente «orientar» la enseñanza a un provecho. Mantener la unidad de investigación y enseñanza no significa en modo alguno proteger a la universidad de que se «hunda» en la escuela profesional. Al contrario: este hundimiento todavía se lo acelera más con la unidad de investigación y enseñanza, cuando a la investigación se le asigna el mismo objetivo que a la enseñanza de calcular, explotar y dejar dispuesto lo ente. Por eso, la pregunta decisiva no es de ningún modo

6. [M. Heidegger, «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque* (GA 5, 1977), versión de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1995, pp. 75-109].

63 si la unidad de investigación y enseñanza se la suprime o se la | conserva, sino desde dónde se define esta unidad y en qué se basa: si en un preguntar original —inquiriente— o en la subordinación a un fomento del provecho, aunque sea para «el pueblo», bajo algún hábil enmascaramiento. Pero como todo preguntar tiene que volverse *contra* el carácter moderno de la ciencia en general, y por eso ya no encuentra ningún lugar y resulta imposible dentro de ella, por eso la decisión clara *a favor* de la ciencia moderna —a favor de su carácter de investigación— está por encima de todas esas medias tintas que todavía tratan de convertir la universidad en un centro de formación «intelectual» al estilo antiguo, incorporando las modificaciones contemporáneas que sean necesarias. Pues aquel carácter de investigación que tiene la ciencia no excluye una «enseñanza» correspondiente, al contrario: fijará cada vez más claramente las fronteras entre lo digno de ser conocido y lo superfluo, porque, al fin y al cabo, la investigación es la que primero y más ampliamente es capaz de definir el objetivo provechoso. Que dentro de ella se practique investigación «pura», es decir, una investigación que *no* busque de inmediato y palmariamente un provecho prescrito, no demuestra lo más mínimo a favor de una libertad a la hora de preguntar desde la indigencia de la meditación, ni por tanto a favor de la posibilidad de un cambio de las referencias conductoras con lo ente mismo. En
64 verdad que la unidad de investigación y enseñanza no se define | ni desde esta ni desde aquella, sino desde el modo de la referencia a lo ente en cuanto tal y de su interpretación, es decir, al mismo tiempo desde la relación con la esencia de la verdad y su fundamentación.

Como la meditación no se puede atrever a adentrarse en *estos* dominios, puesto que la meditación tiene que resultarle cada vez más ajena a la época, por eso todos los intentos de «salvación» y de «renovación» de la universidad se quedaron atascados en meros modismos y divagaciones. Eso no excluye que, entre tanto, las ciencias avancen hasta nuevos descubrimientos y que las formas de enseñanza se vayan modificando, pero eso no demuestra nada *a favor* de la universidad, sino solo testimonia que la determinación esencial de la ciencia moderna quedó decidida desde hace mucho tiempo: una ciencia moderna a la que, ahora más que nunca, las fuerzas *aparentemente* «irracionales» fuerzan a su servicio. Por eso, la universidad de mañana —considerándola esencialmente y no valorándola en función de su aspecto público como servicio al pueblo— se va convirtiendo cada vez más necesariamente en la universidad de anteayer: no podrá sustraerse al proceso de la consumación de la Modernidad. Pero los eruditos que están incardinados en ella siempre sabrán arreglárselas para asegurarse su placidez adecuada a ellos y

de que el preguntar real no los afecte, con tanta mayor «seguridad» cuanto más grande sea la apreciación por parte «del pueblo».

41 65

El secreto del lenguaje: «éxito» lo entendemos como el efecto que *sigue* a una causa *saliendo* de ella. ¿Pero ahora el éxito no es aquello que antecede a lo que se debe poder considerar «verdadero»? El éxito no es tanto lo causado, cuanto más bien lo que, en realidad, opera primero retroactivamente, en la medida en que a causa de él se extinguen todas las demás posibilidades que luego tendrían el éxito de poder denegar el derecho a ser lo verdadero. Apreciar el éxito no es más que la consecuencia última del dominio del hombre como animal historiográfico. Con esta apreciación no solo el progreso es santificado en cuanto tal, sino que, sobre todo, se pone en marcha un efecto retroactivo sobre lo pasado, a causa del cual toda la historia queda por completo en manos de la historiografía. Esto significa que el hombre se mueve y desplaza su carácter cada vez más hacia la hominización, porque también ahora lo «ente» pasado se lo define por completo desde el horizonte de la planificación y el aprovechamiento, de modo que el hombre queda acerrojado para toda diferencia de ser. Su manera de saberlo y calcularlo todo pasa a ser una ignorancia ilimitada. Quizá con ello el hombre moderno encuentre los medios con cuya ayuda llegue a convertirse en inventor de la «dicha»[7]: él, *el perseguido por el éxito*... siendo por excelencia quien se queda sin consecuencias y al que le chiflan sus «eternidades».

Por eso, el éxito que sigue, empleándolo no solo como testimo- 66
nio de lo «verdadero», sino convertido él mismo en lo «verdadero», no repercute inmediatamente hacia delante para el progreso posterior: su auténtico efecto —que esencialmente no se lo tiene en cuenta— es el efecto retroactivo en el sentido de una determinada acuñación historiográfica de la historia pasada. Esta historia pasada, recorrida por un nuevo recubrimiento de pintura que a partir del éxito repinta hacia atrás, «opera» sobre el diseño y la planificación de los «éxitos» posteriores. Concibiéndolo históricamente en un sentido esencial, se evidencia que el mundo humano atrapado en el *éxito* y en su cálculo y consecución hace girar la historia metiéndola en un movimiento retrógrado constantemente creciente, concretamente tras las superficies frontales del progreso, que son las que a todos les resultan visibles y las únicas que se avistan. Ambos, aquel

7. [F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1985, p. 39: «'Nosotros hemos inventado la felicidad' — dicen los últimos hombres y parpadean»].

retroceso y este progreso, van juntos. Pero «retroceso» no significa aquí la valoración en términos de política cultural, en el sentido de una decadencia que se presenta siempre y en todas partes, sino una forma sobresaliente de movimiento de la historia que es desencadenada y practicada por el predominio de la «historiografía», con el significado esencial del mundo humano moderno. Esta repercusión
67 retroactiva levanta el auténtico obstáculo para toda meditación | sobre los comienzos, porque, al fin y al cabo, lo que ha sucedido solo se lo avista en el horizonte del éxito, y justamente *no* desde el origen —que es un salto primordial— en el sentido de la preservación de posibilidades cargadas de decisiones.

El hombre moderno se gira a sí mismo metiéndose en una tergiversación y una distorsión de su presunto carácter, las cuales representan su «verdadero» carácter en la medida en que le obligan ineludiblemente a plantear la animalidad como el auténtico poder de su «vida», restringiéndole a las aspiraciones a la «fuerza» y a la «belleza» (es decir, a la excitación que produce el placer, la música wagneriana como símbolo) como los «objetivos» únicos y supremos.

Saldar cuentas con el pasado a partir del éxito se corresponde necesariamente con explicar las consecuencias y los éxitos a partir de la herencia. La forma fundamental de esta interpretación del hombre y de lo ente en su conjunto no procede de «cosmovisiones» políticas sueltas, sino que tiene su fuente histórica y operante (no historiográfica) en la metafísica de Hegel (cf. pp. 55 ss.), es decir, en el modo de consumación del pensamiento occidental. Pretender combatir políticamente las cosmovisiones políticas, es más, pretender gravarlas con reparos contingentes y sueltos, significa no darse cuenta de que en ellas está sucediendo aquello que ellas mismas no dominan, sino de lo que ellas únicamente son los brazos ejecutores movi-
68 dos y encadenados. Aquello es... | aquel abandono del ser que la propia diferencia de ser encomienda a lo ente: el velado denegarse del comienzo y el sitio de las decisiones primordiales.

Por eso, la meditación nunca se puede avenir a tomarse en serio objeciones cotidianas y de poco alcance contra aquellos movimientos políticos, así como tampoco puede creerse que esa afirmación [?] «fanática» que les resulta adecuada sea el testimonio de su verdad *esencial*. El pensador, y el que lucha por la esencia del alemán, nunca puede pensar lo bastante «grandemente» acerca de estos movimientos, en el sentido de la «grandeza» que estas «cosmovisiones» —en correspondencia con su misión histórica— establecen como criterio y escala de medida. El «éxito» en cuanto que lo verdadero mismo esconde un secreto del lenguaje, el cual en ocasiones —pero entonces siempre en ámbitos esenciales— esconde lo que *es* en lo contrario

de lo que él dice. Así es como el lenguaje se revela a los sapientes como la diferencia misma de ser, la cual sustenta y gobierna por completo al hombre en su esencia, en la medida en que, dentro del margen de decisión de la incardinación en el ser, o bien dicha diferencia de ser expulsa al hombre de su adjudicación al ser dejándole caer, o bien le hace señas lo que de raro y escaso tiene la misión de fundar la verdad de la diferencia de ser.

42 69

Peligroso en el buen y mal sentido es entrar en el ámbito de lo «grande», sobre todo si encima uno es pequeño. Por eso *puede* resultar salutífero si todo se lo dispone para mantener al hombre alejado de ese ámbito. «Grandeza» significa aquí una *decisión* respectiva a favor o en contra del ser, mediante la cual se decide un abandono del ser por parte de lo ente o una primordialidad de lo ente. La decisión es lo grande, es decir, lo que sobresale a través de todas las referencias a lo ente. El hombre se siente desasosegado por la «grandeza», es decir, es dominado por ella, no porque la mayoría de las veces sea «pequeño» y adicto a la fama y ávido de prestigio y hambriento de dicha, sino porque «grande» y «pequeño» no son más que los nombres aparentemente calculadores para su auténtica esencia y su campar portado en cada caso por una decisión: su esencia es la referencia al ser, el estar dentro y el andar perdido en la verdad y en la falsedad de la diferencia de ser, el haber sido asignado a dicha diferencia de ser. Pero cuando esto mismo se lo ha experimentado una vez con toda resolución —lo que hasta ahora no ha sucedido nunca— y se lo ha convertido en fundamento —el cual es un abismo— de toda definición del hombre, ¿qué «significado» histórico, es decir, fundador de historia, conlleva entonces la pregunta por el ser, y cuán superficial es entonces todo pensar en la «grandeza» y todo esfuerzo por ella?

43 70

Las *transiciones* y los *atrios* —que hay que construir desde la metafísica— para la pregunta por el ser en cuanto que la fundamentación inquiriente de la verdad de la diferencia de ser, atendiendo necesariamente a que el hombre aquí es esencial —no por sí mismo, sino «por mor» de la diferencia de ser y en función de lo que ella dicta—:

¿Es el hombre un microcosmos?
¿O es el «mundo» (el cosmos) un macrohombre?
¿O son ciertas ambas cosas?
¿O no es cierta ninguna de ellas?

¿Desde dónde se puede decidir esto?

¿Se puede decidir esto en general?

Y si no, ¿por qué no? (¿en qué medida y hasta qué punto no y por qué no?)

¿Desde dónde y cómo se definen aquí el hombre y el cosmos? (ζῷον λόγον ἔχον y φύσις).

¿Desde dónde y con qué encauzamiento del esbozo estamos preguntando aquí?

El hecho de que *él*, el hombre, pregunte por la diferencia de ser y defina por *sí* mismo su «esencia» ¿no es ninguna hominización del ser, y por tanto de todo ente, *cuando* el hombre mismo, *en* este preguntar, define en cada caso previa y constantemente de forma más primordial *su* esencia desde la propia diferencia de ser, sin conllevarse a sí mismo en la hominización como sujeto y en la animaliza-
71 ción como «ser vivo», como si eso estuviera ya | decidido? ¿Pero cómo procede este preguntar?

44

El hombre: reparemos bien en que el hombre occidental lleva desde hace dos milenios definiéndose a sí mismo como *animal* (*animal rationale*). Y cuando a Nietzsche le parece que el hombre es el «*animal* todavía no fijado» (*Más allá del bien y del mal*, n.° 62), entonces está asumiendo justamente esta constatación fundamental, pero al mismo tiempo está pasando por alto que la fijación que él echa de menos ya se ha realizado, solo que todavía no resulta visible —tampoco para Nietzsche— mientras uno se atenga a la formulación del *animal rationale* y pase por alto que la «*ratio*» se ha definido como el *sujeto* que justamente afirma la animalidad. (Cf. «Reflexiones IX», pp. 67 ss.). El animal está tan definitivamente fijado que justamente la constatación del hombre como el animal que en un sentido esencial es *historiográfico* incluye y desarrolla la completa conservación de la animalidad, impidiendo por tanto una pregunta original por la esencia del hombre. La fijación de ese animal que es el «hombre» consiste justamente en que el hombre, que ya quedó afianzado desde hace siglos (Descartes), ya no puede ni quiere otra cosa que definirse como animal y considerarse definido. Por eso, el propio Nietzsche es el último testigo de esta fijación «del» hombre que nosotros llamamos moderno.

72 Pero entonces, ¿la definición del hombre como *animal rationale* —en la cual se basa toda doctrina *cristiana* del hombre— podría ser un error, que desde hace más de dos milenios hace que el hombre vaya vagando por el extravío? ¿Pero qué significan dos mil años para un error en una pregunta tan esencial, y sobre todo si en-

cima un error es algo más esencial que una mera «incorrección», porque en comparación con la superficie de un mero «fallo» el error es algo abisal? De modo que un error de este tipo, después de todo, es capaz de otorgarle al mundo humano su historia, porque el derecho a la verdad que el hombre pretende y el derecho a preservar la esencia de la verdad aún no están decididos. Así pues, *si* resulta que en la definición del hombre como ζῷον, *animal*, animal, hubiera de prevalecer un error (ahora solo estamos *preguntando*), entonces cabría la posibilidad, es más, incluso quizá la indigencia de la necesidad de definir más primordialmente la esencia del hombre, es decir, no en primer lugar y genéricamente como animal, pero luego tampoco en primer lugar como corporalidad y, en consecuencia, tampoco como alma, y por eso tampoco como espíritu y «corazón», ni mucho menos como una mezcolanza de cuerpo, alma y espíritu.

Quizá, después de todo, aquella época del mundo no sea tan lejana, puesto que el hombre que desde hace tiempo ha quedado fijado —el animal racional— | sucumbe al mismo tiempo a causa 73
de su racionalidad y a causa de su animalidad, y eso en la forma más capciosa que hay: que esta fijación esencial suya de ser el animal racional él la considera la verdad eterna e intocable, estableciéndose él definitivamente en ella. Pues así es como él se destruye toda posibilidad de sacar su esencia propia exponiéndola al peligro de transformación de unos desarrollos esenciales no indagados. En lugar de eso, lo que hace es asegurarse una perdurabilidad cada vez más constante, la cual le deniega sobre todo lo máximo que únicamente le es concedido a lo grande: el hundimiento. Pues solo lo grande posee la altura para caer en lo profundo. La profundidad de la caída testimonia el radio de alcance de la fuerza de veneración que lo grande comporta para... la diferencia de ser. Lo pequeño se queda en el llano carril de las calles amplias.

¿Reparamos lo suficiente en el hecho de que el hombre todavía se sigue considerando como animal?

¿Cuánto tiempo aún se quiere seguir hacer creyendo que la grandeza de los griegos consistió en que fueron motivo y se quedaron en motivo para un «mundo clásico» y para sus «clasicismos»? ¿Cuándo llegaremos a ver su esencia en la unicidad de su hundimiento más en pendiente hacia abajo? Pero si esto sucedió fue porque los griegos, siendo quienes comenzaban, se arriesgaron a que el hombre fuera asignado al ser, mientras que los sucesores se limitaron a erigir sus edificios en el resto que había quedado y que no entrañaba riesgo.

Mientras la esencia del hombre siga estando definida de antema- 74
no por la animalidad (*animalitas*), únicamente se puede seguir preguntando *qué* es el hombre. Nunca es posible la pregunta por *quién*

es el hombre. Pues esta pregunta por el quién, en cuanto que pregunta, es ya la respuesta primordialmente distinta y singular a la pregunta por el hombre. Esta forma misma de preguntar plantea al hombre en su esencia como la estancia fervorosa en la verdad de la diferencia de ser. Es aquella pregunta por el hombre que ya no se limita acaso a preguntar —yendo más allá de él— por la causa y cosas similares, sino que ya no pregunta de ningún modo por el hombre ni a causa de él, sino que pregunta por mor de la diferencia de ser, puesto que esta diferencia de ser traslada hasta la contrarréplica al hombre como fundador de la verdad. Esta pregunta es la única que supera la definición *antropológica* moderna del hombre, y con ella toda antropología que afloró previamente, toda antropología cristiano-helénica, judía y socrático-platónica.

45

Incluso hablan sobre la «soledad» en series de conferencias pronunciadas en congresos públicos organizados expresamente para ello, y hablan supuestamente de modo muy hábil, e incluso dicen muchísimas cosas «correctas». ¿Pero dónde intuye uno lo atroz que hay tras este suceso, que por lo demás *es* indiferente, igual que otras muchas cosas?

75 46

La «cultura» como algo emprendido y acondicionado tiene como presupuesto la hominización del hombre. El pensamiento cultural de Nietzsche, a pesar de su concepto de cultura, delata el carácter retrógrado y moderno de su pensamiento. El único pueblo que no tuvo *ninguna* «cultura», porque estando todavía en el ser no necesitaba de ella, fueron los griegos del siglo VI antes de Cristo. Mientras que ahora todo rezuma «cultura».

El nivel «supremo» que hasta ahora se ha alcanzado en la definición moderna de la esencia: el hombre como animal que ejerce política cultural.

Basar con «orgullo» una cosmovisión sobre «resultados» de «la» ciencia es la comicidad más ordinaria, la cual comenzó su juego a lo grande en la segunda mitad del siglo XIX. El pensamiento cultural de Nietzsche muestra que, a pesar de todo rechazo posterior, nunca superó el *wagnerianismo*. Cuando un pueblo se consagra a los «cuidados», es decir, a la «cultura» de la «cultura», entonces ya se ha retirado del peligro de decisiones esenciales y de arriesgarse a ellas. La cultura de la cultura se corresponde con el dominio de un «sujeto» girado y enrollado sobre sí mismo: con una creciente destreza y con el correspondiente desgastamiento por el uso de las «personalidades

creadoras» de | la historia anterior, la cultura de la cultura puede 76
aportar todo tipo de cosas «buenas» y a las que, presentadas «con
gusto», no hay nada que objetarles. Y muchos que por lo demás se
habrían visto forzados a ir desempeñando mal que bien su trabajo
diario en un determinado ámbito laboral, encuentran ahora ocasión de consagrarse a «grandes» «misiones culturales». La «política
cultural» pasa a ser ahora una epidemia mundial, y por lo demás...
los franceses han inventado esta curiosa configuración, y solo más
tarde nos hemos dado cuenta nosotros del provecho que reporta esta
herramienta «política». Pero lo que queda, el «instrumento» técnico
e «historiográfico» del espíritu romano, románico y moderno, ¿va a
dejar por tal motivo de ser menos alemán hasta la médula?

Para engalanar equívocamente las maquinaciones, ahora se trae
a la fuerza a Nietzsche como un presunto testigo de cargo de esa
«política cultural» que se supone que debe servir «al pueblo». Pero lo
que se oculta —o lo que se aduce como «disculpa»— es que no se
sabe que la «cultura» no tiene otro fin *único* que engendrar los «ejemplares supremos» del hombre creador, es decir, que «el» pueblo tiene
que servir a los grandes «individuos», y únicamente a ellos, y no a la
inversa. Pero para alcanzar este objetivo, puede ser bueno que el
«pueblo» se | figure y se deje persuadir de que «él» es el objetivo de 77
todo lo que existe. También para cumplir con este objetivo queda
aún bastante margen para que los apóstoles y los emisarios de la
«política cultural» satisfagan su vanidad y sean mostrados a diario
en «imagen y sonido» «al» «pueblo». Ahora, como si fuera un gran
secreto, la gente se susurra al oído que se está preparando un «convenio cultural» entre «Roma» y Alemania[8] como (por supuesto) el
máximo «acontecimiento» «cultural» que haya habido hasta ahora.
¿Se sabe que Nietzsche llama a Roma el «lugar de la tierra más indecoroso» para el poeta del *Zaratustra*[9], aunque él no se refiere *únicamente* a la Roma «cristiana», sino a todo lo que significa despotismo
de la opinión y mezcolanza?

Pero incluso Nietzsche está «pensando» como artista, es decir, aquí, de manera estética, schopenhaueriana y wagneriana, cuando plantea el «genio» como el objetivo de la humanidad. Se queda atrapado en el vallado de la metafísica biológica, y, por eso, sobre el terreno de esta metafísica, se puede plantear con la misma legitimidad, haciendo una inversión, el «pueblo» como el objetivo de sí mis-

8. [El convenio cultural germano-italiano del 23 de noviembre de 1938 regulaba, sobre todo, programas de intercambios de estudiantes, exposiciones de libros y cursos de idiomas (puestos de lectorado) ofrecidos a escuelas superiores y universidades].

9. [F. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1995, p. 98].

mo: ambas cosas son «lo mismo», y solo con eso alcanzamos el ámbito desde el cual, esa práctica cultural que *solo en un primer*
78 *momento* se la toma superficialmente, obtiene | constante y únicamente su fundamentación y, sin que ella lo sepa, los verdaderos impulsos: el dominio de la metafísica moderna en la forma final de la hominización del hombre. Toda política cultural y toda cultura de la cultura son las esclavas de este dominio del sujeto (el hombre como animal historiográfico) que les queda oculto.

Radica en la esencia de este dominio del «sujeto» que sin peligro, sino más bien para provecho de ellos, pueda imputarles a sus servidores la opinión de que ellos mismos, los esclavos del abandono del ser por parte de lo ente, son los «señores» y los inauguradores de una «cultura mundial» «nueva» y que hasta ahora nunca la había habido (lo cual también es cierto).

Pero una vez que la «cultura» se ha convertido en un auténtico «instrumento» de la «política», entonces se tiene que acabar llegando al punto de que, con ayuda de tratados y convenios «culturales», las partes implicadas se engañen alternativamente, ocultando los antojos del poder y los propósitos que tiene cada uno: un proceso que únicamente pueden consignar probos ciudadanos medios con una indignación «moral». Pero en verdad que eso es la consecuencia necesaria de lo que ya *es* desde hace tiempo.

79 46a

Todo dogmatismo, ya venga de la política eclesiástica o de la política estatal, considera necesariamente todo pensar y hacer que en apariencia o realmente diverja de él una adhesión a lo que para él, el dogmatismo, es *el enemigo*, ya sean los paganos y ateos, ya sean los judíos y comunistas. En esta forma de pensar se encierra una peculiar robustez: no del pensar, sino de la imposición de lo proclamado.

47

¿Por qué ahora hay tantos —quizá incluso ya todo el protestantismo todavía existente— que se vuelven a la Iglesia católica? Por miedo al... catolicismo. Al catolicismo político lo ha reemplazado una política «católica». La esencia de lo «católico» no radica ni en lo cristiano ni en lo eclesiástico en cuanto tal, sino que καθόλον significa «dominándolo todo», lo «*total*». La «Iglesia» católica se confunde si le parece que los que afluyen a ella acuden movidos por «necesidades *religiosas*», y al nacionalsocialismo no debería extrañarle tener que convertirse en quien marque la pauta de esta afluencia. Así es como los ámbitos de las decisiones venideras no se hace más que ocultarlos de nuevo. Pero lo «católico» nunca fue —y menos

que nunca en el Medievo | «cristiano»— el origen de una lucha 80
configuradora por el ser: ese origen se queda oculto para siempre en la soledad de algunos que permanecerán desconocidos.

La primera vez que lo «católico» ganó su forma auténtica fue con el *jesuitismo*: he aquí el modelo occidental para toda obediencia incondicional, para la desactivación de toda voluntad propia, para la firme decisión a favor de la «organización» y el dominio de la propaganda y la autojustificación por medio de la degradación del enemigo y del aprovechamiento de todos los medios del «saber» y del poder, para el falseamiento del saber y del poder haciéndolos pasar por descubrimiento propio, para la disposición historiográfica de la historia, para la glorificación de la voluntad y la marcialidad de lo soldadesco dentro de lo católico, para la postura fundamental del estar en contra (contra-reforma). En este sentido esencial, lo «católico», en cuanto a su procedencia histórica, es romano —español—. No tiene nada de nórdico, y sobre todo no tiene nada de alemán.

48

Apropiarse de la «cultura» como medio de poder, y por tanto afirmarse pretextando una superioridad, es en el fondo un comportamiento *judío*. ¿Qué resulta de ahí para la *política cultural* en cuanto tal?

49 81

La peligrosidad de un combate «espiritual» no se basa en la posibilidad de sucumbir y de la aniquilación, sino en la certeza de la inevitable dependencia del enemigo, de la *asunción de su* carácter y de lo que tiene de caótico. El «combate» no es de inmediato un testimonio de primordialidad y, sobre todo, la victoria en un combate así no es ninguna demostración de la «verdad», porque, al fin y al cabo, quizá sea justamente lo combatido lo que, en lugar de ceder, se consolida bajo una figura velada e inatacable.

50

La desmesurada superficialidad de Schopenhauer acabó resultando fatídica para *Nietzsche*. Aunque después Nietzsche llevó a cabo una reversión de Schopenhauer dándole la vuelta, sin embargo jamás pudo superarlo. Nietzsche llegó a ser el hombre de las grandes y temerarias reversiones. Con estas reversiones salen a la luz muchas cosas sorprendentes, las cuales constantemente se vuelven contra la opinión habitual. Pero la *reversión* —aunque se la lleve a cabo tan decididamente como hacía Nietzsche— nunca es un *volverse* al origen como salto primordial.

¿Pero por qué no podemos saltarnos sin más esta reversión? Por-
82 que es sobre todo en ella | donde lo revertido se conserva, y porque todavía no ha comenzado ninguna confrontación inquiriente.

51

Todo *comienzo* es esencialmente ineficaz: el repercutir y las consecuencias le son inadecuadas. Todo comienzo debe hacerse más primordial regresando a sí mismo, si es que quiere permanecer y conservarse como comienzo. El comienzo, como comienzo de la diferencia de ser (de la diferencia de ser como comienzo), es origen como salto primordial, una brecha resquebrajada en cuyo clareado ámbito abisal —pero en cuanto tal todavía oculto— lo ente puede «ser» primeramente como compareciente, y puede ser recibido por el ámbito clareado. El comienzo es tanto más primordial, y por tanto *cada vez más y más cercano* a su oculta esencia propia, cuanto más resueltamente es un hundirse hasta el fondo, fondo que es el abismo insondable y, en cuanto tal, la indigencia de fundamentación. *La diferencia de ser como origen —en cuanto que salto primordial— es el hacer adecuado al hombre para su asignación a la verdad del ser*, es decir, para destinarlo a los temples fundamentales del fundador. Pero antes que eso —tras la historia del primer comienzo, el cual se retiró del inicio que le siguió—, *primero* el hombre tiene que hacerse *custodio* de la verdad de la diferencia de ser: eso es el otro comienzo.

83 52

La época de la Modernidad, que ahora está empezando a entrar en la «fase» decisiva de su consumación, le pone al hombre el mundo humano como «objetivo» suyo. En la medida en que el hombre moderno tiene la certeza de que él mismo es el centro de la «vida», ya no tiene necesidad de más «objetivos».

Por eso, la Modernidad es la época en la que no hay absolutamente ninguna necesidad de objetivos, y no solo la época en la que los objetivos simplemente faltan. Por eso, en una época así, todo se lo calcula en función de «objetivos» y de «provecho», por cuanto que los *objetivos* no son otra cosa que las superficiales afirmaciones —que son las que quedan en primer plano— de que no son menester objetivos. Si alguna vez se tiene que superar todavía esta época, entonces la tarea que los hombres tienen asignada no puede consistir en erigir «objetivos» «frente» al hecho de que no son menester objetivos, y ni siquiera en buscarlos, sino que lo primero es la meditación sobre si el hombre puede ser él mismo un objetivo y si debe «tener» «objetivos», sobre si él necesita «objetivos» y bajo qué condi-

ciones los necesita, y sobre por qué se las acaba arreglando con este «necesitarlos» bajo la forma de que los objetivos no son menester. Pero aquí «objetivo» no significa aquello a lo que el hombre aspira con todo lo que hace y deja de hacer (eso es la finalidad), sino aquello a lo que él se *encamina* con tal aspiración. Que no haya menester objetivos significa entonces que el hombre no requiere | ningún 84
margen en el que aún tuviera que sobresalir como objetivo de sí mismo, puesto que, al fin y al cabo, todo lo que «es» no representa más que la «expresión» de su «vida».

La meditación decisiva no consiste en establecer de inmediato qué es aquello *a lo que* el hombre debe encaminarse, sino en preguntar en qué consiste que el hombre deba ser alguien que se encamina; en preguntar desde dónde se define entonces la esencia del hombre mismo, si su definición *surge de un haber sido asignado*, si aquello a lo que él ha sido asignado se lo podría captar alguna vez como «objetivo», o si con ello no se lo estaría malinterpretando; si el hombre es uno que, habiendo sido asignado, se encamina *hacia* aquello que justamente con arreglo a esta asignación no puede ser ningún «objetivo», de modo que el encaminarse mismo encuentra su esencia llegando a ser un renunciar y un rehusar, lo cual no significa ninguna pérdida «esencial» ni tampoco ninguna «ganancia», sino la pura estancia fervorosa en la esencia misma: fundamentando el «ser ahí», ser el custodio de la preservación de la verdad de la diferencia de ser como el rehusamiento (acontecimiento: origen como salto primordial). Si el «ser ahí» campa «por» el hombre y «gracias» a él y *por mor* | de la «diferencia de ser», entonces esta «diferencia 85
de ser» no es el «objetivo» al que el hombre habrá de «llegar» alguna vez, sino aquello que, en cuanto que rehusamiento, es el ámbito clareado en el que el hombre y los dioses se contrarreplican encontrándose y enfrentándose: contrarréplica que es la historia de la fundamentación respectivamente propia de sus campares.

Por eso, con el hecho de que no haya necesidad de objetivos —lo cual se basa, al fin y al cabo, en haber superado el planteamiento de objetivos—, se lleva a cabo el amplio alejamiento de *la verdadera falta de rumbo y de norte* del hombre. Este nombre no nombra una carencia ni una fatalidad, sino que contiene la seña a una profundidad esencial del hombre que él únicamente alcanza si el ser mismo le vuelve a hacer adecuado para sí en un nuevo comienzo de su historia. ¿Pero entonces resulta que el «objetivo» del hombre consistiría en la falta de rumbo y de norte? Esta formulación capciosa se sustrae justamente al auténtico pensamiento de aquello que hay que pensar —a lo cual siempre inducen fácilmente tales formulaciones—. La falta de rumbo y de norte no puede ser el objetivo si es que

ella ha de llegar a fundamentarse como la esencia del hombre, pues esta fundamentación ya no surge de un objetivo planteado, sino de estar dispuesto al forzamiento de una indigencia que es la diferencia misma de ser, la cual, en cuanto que prestación de adecuación, se
86 arroja entre el hombre y los dioses, negándose | así a que se la tome jamás como un ente alcanzable, y por tanto también como un ente inalcanzable.

Aunque la época de la completa incuestionabilidad (en la que no hay ninguna necesidad de objetivos) se la puede interpretar como tal por cuanto que lo que impera es una aversión tácita hacia todo objetivo, sin embargo, esta interpretación —si es que debe seguir siendo una interpretación a partir de la historia de la diferencia de ser, es decir, a partir del campar de la diferencia de ser— no debe suponer que, en realidad, habría que buscar y poner un «objetivo» y suscitar la menesterosidad de objetivos. Pero precisamente no hace falta eso, puesto que, al fin y al cabo, junto con el afloramiento del hecho de que no haya menester objetivos también se impone ya el movimiento contrario bajo la forma del planteamiento de objetivos, aunque tal planteamiento no consista más que en la reinstauración de objetivos anteriores (en el sentido del cristianismo o de la «cultura» cristiana de Occidente que había hasta ahora). Por eso, para el tránsito a la meditación, la menesterosidad de objetivos es un impedimento igual de grande —si es que no mayor— que el hecho de que los objetivos no resulten necesarios. Pero cuando, al pensar y al hablar sobre la historia de la diferencia de ser, en algunos casos no se puede eludir hablar de un «objetivo», y se dice por ejemplo que el «objetivo» es la fundamentación de la verdad de ser, entonces,
87 justamente en el contexto de este pensamiento, | «objetivo» únicamente significa aquello adonde el hombre se encamina pero que precisamente lo rechaza, puesto que, en cuanto que diferencia de ser, no es lo «supremo», sino que como mucho es superior a todo lo supremo (es decir, superior a todo objetivo y a todo lo que tenga carácter de objetivo final), en la medida en que transfiere al hombre al abismo de ese ámbito clareado como el cual campa la diferencia de ser.

Pero el hecho de que no haya menester objetivos se asegura y se consolida a sí mismo y a su dominio con la creciente disponibilidad palmaria de sus objetivos, y por tanto con la relevancia obvia de los medios. Y aunque también en apariencia el medio se limite a servir al fin y el fin justifique el medio, sin embargo, en el fondo, el fin es el esclavo escondido del medio, y el medio es el ídolo del fin. Pero los «medios» son lo ente mismo que se ha vuelto accesible: lo «real» que opera y que en virtud de su éxito se demuestra como lo verdadero. Los «fines» no son más que un *pretexto* para los medios:

reivindican ser el centro de lo ente, cuya entidad se ha definido ya desde hace tiempo como «realidad» y sirve como máscara bajo la que «repercute» el aparente carácter de poder que tiene el ser. (Cf. diferencia de ser y poder[10]).

Nietzsche fundamenta la desorientación y el desnorte de «la vida» —es decir, el hecho de que no haya menester objetivos— partiendo del planteamiento absoluto de la vida como realidad fundamental. No pregunta por la falta de rumbo y norte del «ser ahí», la cual se funda en el campar de la diferencia de ser como | aconteci- 88
miento que hace apropiado, es decir, como ámbito clareado que rehúsa. Esa falta de rumbo «de la vida» de la que habla Nietzsche no es más que la inversión del platonismo, el cual plantea el ser, en el sentido de la «idea», como modelo y «objetivo». Eso significa que Nietzsche se esfuerza —como ningún otro en su época— por volver a erigir un «objetivo» por encima del hombre, y eso es el «hombre superior»: que el hombre actual se pase al hombre superior, el cual tiene su verdad en que la corriente vital resulte bien en cuanto tal. Pero en este objetivo, lo decisivo no es su «contenido», sino que, *en cuanto que* objetivo, sigue siendo metafísica, y ni conoce el preguntar primordial por la diferencia de ser ni se arriesga a él.

53

La experiencia fundamental en el diálogo a solas con los «pensadores»: cuanto más esencialmente trata un pensamiento (dentro de la historia de la metafísica) de pensar el ser (en cuanto que entidad de lo ente y a partir de este último) forzando al conjunto de lo ente a la objetualidad de un pensamiento incondicional (es decir, de un representar que se representa a sí mismo), tanto más decisivamente rehúsa el ser entregar la verdad que es adecuada a él y la pregunta por ella. Pero, no obstante, esto no significa una mera falta ni una | ca- 89
rencia. Más bien, para el pensador, justamente aquí se encuentra una seña que apunta a la esencia del pensamiento esencial, del cual no se pueden saldar cuentas en función de lo «correcto» y lo «incorrecto»: cuanto más resueltamente discurre el pensamiento sobre el ser, tanto más rico se vuelve con tal pensar lo todavía no pensado y lo que aún hay que pensar. Lo enunciado inmediatamente no es lo propiamente dicho ni aquello por lo que se pregunta para averiguarlo.

¿Quién es capaz de pensar en cada caso lo inagotable de un pensamiento? Pero esta pregunta no se formula con un sentido *historiográfico*, en la medida en que un pensador que ha entrado en

10. [M. Heidegger, *Besinnung* (GA 66), ed. de F.-W. von Herrmann, Fráncfort M., 1997, pp. 185-196].

la historia siempre da motivo para una nueva interpretación, la cual le queda reservada al presente respectivamente siguiente. Sino que se la formula con un sentido histórico, en el sentido de la historia de la diferencia misma de ser, el cual, en tal rehusamiento, mantiene reservada la sencilla unicidad de su campar para aquellos a quienes la diferencia de ser les sigue resultando lo más digno de ser cuestionado.

54

¿En qué reconoces al pensador? En que nunca se le ocurre refutar a otro pensador, enseñándole y repasándole con cálculos su pensamiento incorrecto, opinando que, con el tiempo, podrá sacar las cuentas de lo correcto «en sí mismo». Un pensador solo le replica al pensador, es decir, solo le responde a su incardinación, en la medida
90 en que fundamenta una | pregunta primordial por el ser y sabe que esta fundamentación nunca se la puede hacer vacilar por medio de «refutaciones», puesto que nunca se la puede alcanzar de ningún modo calculando así con cosas correctas.

En épocas en las que el hombre se ha convertido en un animal historiográfico, necesita las producciones de bibliografía historiográfica, las cuales suman el conjunto de lo historiográfico de la historia del pensar obteniendo como resultado el auge aparentemente «nuevo» de una «filosofía», un auge que, de hecho, tampoco «lo ha habido nunca». Es entonces cuando se pierden todas las escalas de medida: el pensamiento de Heráclito es, pese a todo lo que se ha perdido, esencial gracias a las veinte páginas de un pequeño escrito; las siete mil y ocho mil páginas de un erudito de la filosofía son totalmente irrelevantes, y no son más que objeto de consignaciones de «nuevas publicaciones». ¿Qué significa esta pérdida de las escalas de medida? El desarraigo del carácter *histórico* del mundo humano, obedeciendo al cual dicho mundo humano o bien tiene que sucumbir a la historiografía o bien puede convertirse en fundador de la verdad de la diferencia de ser. O bien los pensadores son pensadores «de la» diferencia de ser, o bien tal nombre nombra a los actores sobre el escenario público de la historiografía. Los pensadores esen-
91 ciales | solo pueden dar fe de sí con el modo de su ser y, sobre todo, de su no-ser, a saber, *como pensantes* de la diferencia de ser (y no acaso, como se lo figura el ciudadano historiográfico, por el modo como «realizan» su presunta «cosmovisión» en eso que se da en llamar «praxis», es decir, en la empalagosa adulación de lo «ordinario»).

Raramente sabe el hombre quién es un pensador, y aún más raramente quién es un *poeta*. Y la opinión ordinaria se figura que cuando el poeta nombra a los dioses, entonces es que él «es» un «sacerdote» o se tiene por tal. Ser poeta tiene tan poco en común

con el «sacerdocio» como ser pensador con la «investigación» de las «ciencias» o como «el arte» con la «estética».

¿Hasta qué punto queda Hölderlin abisalmente apartado de todo «sacerdocio» y del más leve asomo de la pretensión de tal ministerio *por el hecho de que* él nombra a los dioses poetizando (fundando ser)? El intento de reivindicar a Hölderlin para el «cristianismo», o para la «religión» que sea, robustece la noción del «sacerdocio» del poeta, obstruyendo así todas las vías que conducen a la ubicación desde donde resulta audible su modo de decir los dioses y su conocimiento de ellos.

Los «sacerdotes» nunca fundan el ser, sino que, como mucho, 92
asesoran y preservan y defienden un ente. La mezcolanza de las nociones actuales, que encima han quedado aún totalmente desbaratadas por culpa del «wagnerianismo», no es capaz de ver nada de la sencilla claridad con la que las cordilleras y las cumbres del poetizar y del pensar se observan mutuamente desde un decir que es en cada caso fundamentalmente distinto.

55

¿El hombre? Un ser con una posible estancia fervorosa en la verdad de la diferencia de ser.

La palabra: el lanzamiento primero y supremo de la propia diferencia de ser en el modo como al *campar* humano se le hace apropiado para contrarreplicar la necesidad que se tiene de los dioses. La palabra surge del origen como salto primordial, y por tanto de la diferencia misma de ser, y el hombre no es más que quien atrapa la palabra (y quien no la atrapa y se equivoca), la cual luego *él* pronuncia, en apariencia exclusivamente desde «sí» mismo (como *animal rationale*), para así evidenciar que habla.

El hombre: un ser que puede entrar en el radio de alcance del lanzamiento de la «palabra», y a quien le queda reservado abusar de lo que se le ha lanzado y, junto con ello, conocer mal | su esencia 93
más propia (en su destinación a la incardinación en la verdad de la diferencia de ser).

56

La *cultura*, entendiéndola como los cuidados unitarios y unificadores de la unidad de las capacidades y las predisposiciones de un «pueblo», de entrada únicamente está destinada a ser un medio. Pero, al mismo tiempo, en la medida en que el mundo humano del hombre se constituye a sí mismo en *objetivo* (y como consecuencia de ello también el pueblo), el medio tiene que convertirse necesariamente en fin. Es más, ambos tienen que mezclarse en su esencia, de

modo que la cultura pasa a ser al mismo tiempo medio y expresión del pueblo, objetivo y vía a la vez. Ella pierde su necesidad y su base, pero es entonces cuando se la practica haciendo tanto más ruido.

La excesiva proliferación de la cultura de la cultura, así como en general el expreso carácter de medio de la cultura, y por tanto su «idea», son la *consecuencia* de la metafísica, en la medida en que esta, mediante la interpretación de la entidad como objetualidad para el producir y el representar, incrementó la hominización del hombre y consolidó el olvido del ser, de modo que los cuidados de lo ente quedaron establecidos de todos modos como una prerrogativa. A esta predestinación metafísica de la prioridad de la «cultura» en
94 cuanto tal se le sumaba y | se le sigue sumando aún el avance de la masificación del hombre, y la situación en que resulta forzoso contenerla y guiarla. Y todo esto, a su vez, en un «mundo» para el que lo gigantesco tuvo que convertirse en ideal de lo grande. Pero lo gigantesco permite la oportuna movilización de todos los medios, para mantener al menos la apariencia de que existe una *cultura*. Pero esto resulta necesario para la era de la *Modernidad*, puesto que ella ofrece el último resto de una forma de unidad y de cohesión cuando lo que domina todo es el hecho de que no hay menester objetivos, y cuando ya no quedan motivos por los que pudiera venir un origen, puesto que todo no es más que efecto y se conserva como efecto en el éxito.

Ha comenzado el gran desbordamiento de esta cultura moderna inundando la «tierra»: con la hominización, el hombre se crea una forma propia de la falta de precariedades, que rompe todos los puentes para una indigencia primordial (suponiendo que esos puentes aún existan), y que toma el frenesí en la falta de decisiones como si eso fuera la «dicha» de la resolución. Por eso resulta erróneo pretender en esta época intentar que el mundo humano se alce por encima de sí mismo... si es que previamente la diferencia de ser no
95 vuelve a considerar al hombre digno de serle | asignado a ella.

¿Pero hay para *este* momento de la historia de la diferencia de ser alguna intervención por parte del hombre? ¿Alguna preparación? ¿O está sucediendo ya algo distinto, que nosotros, con toda nuestra perspicacia historiográfica, no vemos, y que también se sustrae a la meditación histórica? ¿La unicidad de la diferencia de ser ya solo se escoge como morada de su historia a los más solitarios, o incluso siempre se ha escogido únicamente a ellos? ¿Quién puede saberlo?

Pero entonces, al cabo de una larga interrupción en la capacidad de dios que tiene el hombre, ¿hay pese a todo aún hombres futuros del último dios? ¿En tal caso, la cultura —incluso como mera apariencia y como objeto de un simulacro de funcionamiento— siem-

pre sería aún un resto del intento de —sin tener un saber de la historia de la diferencia de ser— salvar a unos pocos llevándolos a un futuro en el que el hombre y el dios vuelven a encontrarse para librar un último combate por su esencia? Para el *último* combate, cuyo «*cuándo*» no sabemos, pero cuyo «*hecho de que*» sin embargo sí intuimos a partir del saber de la diferencia de ser, el cual, desde el fondo de su unicidad, tiene que volver a dar fe de esa unicidad en una *singularidad* suprema, *tras* la cual no obstante la *nada*, y precisamente la *nada*, ya no encuentra ningún margen para la irradiación de su campar.

Únicamente desde el horizonte de este adelantarse pensando hasta la unicidad | de la diferencia de ser se puede advertir lo en- 96
teramente superficial de ese primer plano en el que se agota toda «cultura».

57

Lo *perdurable historiográficamente* se apoya en las pretensiones del modo habitual de opinar del animal historiográfico, el cual «piensa» superficialmente y establece lo habitual como escala de medida para lo constante. Por eso, lo realmente perdurable en la historia *historiográfica* (la historia objetualizada desde la historiografía) es la anécdota, la leyenda, la propaganda, o dicho brevemente, la *apariencia*, la cual, ciertamente, *no* llega a ser sabida en cuanto tal. Frente a esta apariencia, el intento por parte de la ciencia historiográfica de asegurar lo verdadero «objetivamente» no es más que el reverso que representa el reconocimiento de aquella apariencia como voluntad de salvar de la historia algo permanente para los tiempos futuros: el intento de salvar aquello tal como sucedió «realmente». Aquí falta todo saber de la diferencia de ser, el cual precisamente *no* se lo encuentra en la dirección de la búsqueda de algo constante.

También Nietzsche, con sus tres tipos de historiografía, se queda atascado en lo histórico en cuanto que lo determinado historiográficamente de tal o cual modo. Pero la «historia» solo se la puede discurrir como el combate contra la amenaza a cargo de la diferencia de ser | en la figura de su rehusamiento, el cual azuza a los hombres a 97
ocuparse de lo ente, abandonándolos a la historiografía. La historiografía surge de no saber la historia y de que la historia no se sostiene, es decir, surge del abandono del ser por parte de lo ente, un abandono que, en cuanto que olvido del ser, cautiva y fascina al hombre.

58

«*Ubicación*». El pensamiento de la historia de la diferencia de ser ni «tiene» una ubicación ni carece de ella, si es que ubicación se su-

pone que significa el punto desde donde se contempla lo ente y se adopta un enfoque sobre la entidad. La ubicación de toda metafísica —y únicamente ella necesita una ubicación— siempre es un «enfrente» de lo ente en cuanto tal, ya se lo piense en un sentido «idealista» o «realista», ya se delimite el «enfrente» como el hombre dado o como la subjetividad absoluta del espíritu. La presunta ausencia de ubicación no es más que la incapacidad o quizá siquiera la reticencia a la hora de ver la ubicación que ya se ha asumido, el cerrar los ojos a las referencias fundamentales del pensar la entidad, una evasión que se persuade de ser la superación de toda «reflexión» destructiva.

El pensar propio de la historia de la diferencia de ser no piensa desde un «enfrente» a lo ente, un «enfrente» que luego se lo incluya
98 a su vez en lo | ente o que meramente se lo olvide. Aquel pensar discurre sobre la verdad de la diferencia de ser, haciendo surgir así por vez primera y constantemente la estancia fervorosa en el ámbito clareado, que sin apoyo en lo ente y sin evasión a la entidad se despliega sin convertirse por ello en un objeto, sino abriéndose como fondo abisal, es decir, clareándose, y campando así como sí mismo y revelando el rehusamiento (la diferencia de ser) que campa en él. Hacer surgir la estancia fervorosa es fundamentar el «ser ahí». Y aquel discurso sobre la *«metafísica del ser ahí»*[11] (libro sobre Kant) al que inicialmente nos atuvimos solo debe indicar que lo que se quiere y el asunto de la tarea no es ninguna gnoseología ni ninguna antropología, sino únicamente la pregunta por el ser, y que, para este preguntar, el «ser ahí» ha surgido como el ámbito fundamental que todavía hay que inaugurar.

Un primer entendimiento acerca de lo completamente distinto solo se puede realizar partiendo de una asimilación a lo anterior, con lo cual, sin embargo, se incrementa el peligro de que lo que en realidad y lo único por lo que se está preguntando se pierda cargándolo cutremente a la cuenta de lo que había hasta ahora, sobre todo si encima con la interpretación se le asigna una «dimensión» más original (Kant y su doctrina de la imaginación transcendental). Pero
99 con ello ha quedado fijada una ubicación, es decir, | la asimilación a una ubicación anterior, que luego por supuesto se la cree conocer ya solo por el hecho de ser una ubicación precedente. El pensar que pregunta en la órbita de la pregunta original por la diferencia de ser se lo ha resituado en la «metafísica». ¿Y por qué no se lo habría de haber resituado ahí, si él mismo se designa como «metafísica»? Pero aquí, en la transición del pensar propio de la historia

11. [M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, cit., p. 193].

de la diferencia de ser, la «metafísica» es forzosamente equívoca, es decir, el nombre se lo emplea de forma tan amplia y al mismo tiempo tan esencial que designa el pensar meditativo en general como pensar del ser.

Metafísica significa entonces preguntar la pregunta por el ser, aunque al mismo tiempo con ese nombre se está aludiendo al pensar anterior y *propiamente* «metafísico» en el sentido de pensar la entidad de lo ente desde *este* mismo (cf. arriba, p. 7), pero también al discurrir la diferencia de ser en términos de su historia y desde la *fundamentación* de su verdad como «ser ahí», aunque el «ser ahí» no es la verdad de la diferencia de ser, sino la fundamentación que le corresponde. En la *transición* desde el primer comienzo y su historia hasta el otro comienzo y su preparación, todo pensar del ser, cuanto más resueltamente apremie a la claridad, tanto más *equívoco* resulta, si es que, yendo más allá de ello, ha llegado a reposar en una ubicación, aunque sea la ubicación que consiste en carecer de ubicación.

Esta *equivocidad* no es ninguna carencia de resolución, sino su 100
consecuencia ineludible, y por eso el pensar propio de la historia de la diferencia de ser exige una libertad «interior» que no puede fundamentarse ni con una «moral» ni con una «cosmovisión», sino que únicamente se define a sí mismo por el ámbito donde se irradia el campar de la diferencia misma de ser, en la medida en que dicha diferencia de ser, siendo un rehusamiento, hace que el surgimiento de la estancia fervorosa en el «ser ahí», y por tanto este mismo, se convierta en una indigencia.

59

«*Decisión*»: así llaman ahora a la evasión a lo que se ha decidido hace tiempo, y que como cristianismo cultural la última vez que ha demostrado lo que tiene de absurdo fue durante la primera guerra mundial. Se habla de «decisión», pero *previamente* se ha renunciado a todo *preguntar* y a la experiencia de la necesidad del preguntar esencial. Se saca la vieja apologética cristiano-católica en su versión moderna y protestante para hacerla luchar contra un «paganismo» al que le falta *todo* para ser siquiera él mismo: los dioses y la fuerza creadora de dioses. Supuestamente con la máxima honradez «subjetiva» se representa un espectáculo «literario», y todos los «reseñadores» de todos los «periódicos» y «revistas» están | ávidos 101
de no perderse el parloteo sobre la «decisión occidental».

Pero al cabo, este parloteo sobre la «decisión» que se basa en lo incuestionable de todo aquello *por lo que primero habría que preguntar* y que luego habría que someter a decisión, no es más que el

eco de una «filosofía nacionalsocialista» *igual* de superficial, la cual pretende haber superado el «cristianismo» con ayuda de modismos y consignas acicalados sin ningún gusto, y que supuestamente plantea «decisiones» después de haber ofrecido previamente un «sacrificio del pensar» en comparación con el cual el «pensamiento» de un vicario católico aún se lo puede llamar librepensamiento.

¿En qué se han metido los alemanes? ¿O siempre se han limitado a quedarse donde ya estaban desde siempre, y donde los halló la última vez Hölderlin y aún se los encontró Nietzsche, el cual ciertamente lo único que ha conseguido hasta ahora es que se acostumbraran a sentir un «orgullo» por estar en la «vida», en la cual siempre han estado —a pesar de sus «excepciones»—? Pero quizá esta *sea* la esencia de los alemanes, y quizá solo gracias a un «americanismo» que ellos practican *aún* más a fondo y solo gracias al «romanismo»
102 ejercido *aún* más desenfrenadamente | salga a la luz todo lo que ellos «pueden»: que si ellos se llaman el «pueblo» de pensadores y poetas es solo porque, en cuanto que «pueblo», *no* quieren este pensar ni este poetizar, es decir, porque no están dispuestos a buscar su fundamento en este peligro, sino que se limitan a glorificar y a imitar «lo extranjero» todavía sin saberlo y sabiéndolo cada vez menos. ¿Pero quién querrá decir entonces que un «*pueblo*» puede y tendría que ser aquello que le prepara a la diferencia de ser la morada de su verdad?

Cuando «pensamos» en el hombre como «pueblo», ¿no lo seguimos pensando aún solo como un *animal*? Esta visión, a pesar de ser inviolablemente «correcta», ¿no es pese a todo la apostasía, acondicionada hasta lo gigantesco, de aquella inicial destinación occidental del hombre para la incardinación en la diferencia de ser, de modo que la decisión occidental nunca se toma ahí donde lo único que ha usurpado el dominio ha sido sobre todo algo indeciso *dentro de* un «mundo» ya decidido, es decir, dentro de un «mundo» judeo-helénico, y de modo que la decisión nunca puede tomarse entre el cristianismo y el «paganismo» porque ambos se aseguran ya su consis-
103 tencia | a partir de la endeblez a la hora de tomar decisiones?

Pero la decisión es esta: si el hombre de Occidente se encomienda a lo ente como objeto o si a base de lucha conquista la diferencia de ser como fundamento abisal y, a partir de este, la indigencia de una fundamentación de su campar desde su haber sido asignado al ser. Como en un primer comienzo ambas cosas resultaron bien con los griegos, como ellos se arriesgaron a definirse desde el ser, por eso, mientras este riesgo se siguió afrontando, tuvo que resultar posible aquella historia breve y única. Toda «sangre» y toda «raza», todo «mundo del pueblo» es en vano y resulta un curso ciego si no

está vibrando ya en un riesgo del ser y si, arriesgándose, no se expone al relámpago, el cual le alcanza ahí donde su obturación tiene que quebrantarse para concederle a la verdad de la diferencia de ser el único espacio dentro del cual la diferencia de ser puede ser obrada en lo ente.

60

Son posibles muchas cosas y cosas de todo tipo, pero «más» aún, es decir, cosas esenciales siguen siendo *imposibles*: por ejemplo, que el hombre implicado en lo ente pueda asignarse jamás por sí mismo a la diferencia de ser en su verdad esencial.

61 104

El auténtico disciplinamiento del pensar meditativo (es decir, llegar a dominarlo en lo esencial) nunca se puede constatar inmediatamente: se basa en lo no dicho. Pero apenas habrá nadie que sea capaz de valorar lo no dicho, porque rara vez comprendemos lo dicho, rara vez lo sabemos desde el fundamento de su haber quedado dicho.

62

«Máximas vitales» tenemos suficientes, así como «modelos ideales» para todos los ámbitos de lo que hacemos y dejamos de hacer, y todo esto se lo puede transmitir hoy fácil y corrientemente, e incluso con mucho gusto. Y sin embargo, todas estas posesiones no son capaces de obrar nada mientras el hombre, puesto únicamente al servicio de lo ente, por así decirlo le vuelva la espalda a la diferencia de ser y no encuentre ningún motivo para poner en juego su *esencia* propia desde la lucha por el campar de la diferencia de ser, ni para quizá barruntar con ello «siquiera» que lo ente se ha quedado sin dioses, ni para entrar con semejante barrunto en un espacio de la historia de la diferencia de ser desde el cual le golpee de frente la tormenta de la pregunta por el abandono de ser por parte de lo ente y de la pregunta por su fundamento: sucesos para los cuales el hombre definido metafísicamente es aún ciego y que no le pueden incumbir, pero que sin embargo bastan para crear un mundo distinto | , aunque solo sea aquel mundo en el que el hombre se ha vuelto 105
lo bastante esencial como para averiguar verdaderamente lo provisional preguntando por ello: si no podría estar destinado a la custodia de la verdad de la diferencia de ser, suponiendo que lo que le templara del todo fuera el horror que lo descoloca ante el rehusamiento de la diferencia de ser, sacándolo tanto de la certeza de sí mismo como de la evasión a una credulidad apresurada. En una «época» así, ¿cómo no se habría de tomar conciencia de que la his-

toria del hombre occidental, en su apariencia, precipita como configuración de la historiografía, y que los siglos van juntos en un breve margen que solo se llena de la caída del hombre, habiéndose desprendido de la verdad de la diferencia de ser —que apenas se la había concebido—, a las crecientes maquinaciones de lo ente, de modo que lo único que sucede por todas partes no son más que imitaciones y variaciones de lo que se implica con tal caída al desprenderse y desde entonces? Una «máxima vital» sin discurrir la diferencia de ser es la noche sin el día.

El hombre nunca se recobra a sí mismo (su esencia) representándose, como si se pusiera delante de sí mismo. Representándose, el hombre no hace más que «ponerse» justamente ahí donde ya está. El recobrarse a sí mismo es un proceder desde el lugar adonde el
106 hombre pertenece en | el fondo de su esencia: la diferencia de ser. Por eso, la «auto»-observación nunca lleva al hombre a llegarse hasta sí mismo. ¿Acaso el *actuar*? Tampoco, si es que actuar se queda en mero proceso dentro de la calculabilidad de los objetivos y las vías y los medios de una época. Aquí, con el actuar, hay muchas cosas que se pueden poner en movimiento y «revolucionar», y sin embargo eso se puede quedar en una renovada consolidación del hombre en su caótico desbarajuste anterior. Pero aquel proceder de la incardinación esencial en la diferencia de ser ¿cómo debería suceder si el hombre, poetizando y pensando, no se hubiera arrojado previamente a esa incardinación proyectando un esbozo en el que él mismo es el arrojado, es decir, el que ha sido hecho apropiado por el ser en cuanto que acontecimiento?

Que por tanto el hombre (es decir, el mundo humano), pese a todo acuerdo y mutuo entendimiento sobre sí mismo y sobre el modo como se resulta obvio a sí mismo, más bien se mueve en medio de un extrañamiento, y que considera que sus menesterosidades, por el hecho de que se limitan a avivarse y a afirmarse, ya están acreditadas y son las auténticas, a pesar de toda revolución puede seguir siendo lo permanente.

El peligro para una filosofía —es decir, la amenaza para la manera de concebir lo que piensa y el modo como lo piensa— no pro-
107 cede del sitio donde se la desprecia | como superflua o apenas se la llega a tolerar como ornato de la cultura, sino que procede de aquellos a quienes mueve lo que se da en llamar un «interés intelectual» y que ahondan en obras filosóficas, pero... que no quieren preguntar y que eluden toda decisión, sobre todo la decisión acerca de la completa dignidad que tiene de ser cuestionado lo que hay que pensar en la filosofía. La «filosofía» se cultiva —a menudo con mucha «cultura» intelectual— como una ocupación intelectual, se la emplea

para acabar de acicalar las tendencias «culturales», y a menudo también se la emplea para aclarar y pulir conceptualmente esas tendencias, y se la construye delante de la fe cristiana como fachada suya, ahogándola así a fondo en su esencia.

63

Pascal. Desde hace algún tiempo, el mundo del pensamiento de Pascal encuentra también entre nosotros sus veneradores serios y sus investigadores, caracterizados por un gusto intelectual. Así es como ahora, lentamente pero con una amplitud creciente, el primer gran «pensador ↔ cristiano» *moderno* va situándose a la luz de la historiografía, y por tanto va entrando en un saldo de cuentas —intencionadamente historiográfico— de las premiosidades y apuros (pero no de la *indigencia* esencial) del presente. Pero si ya la esencia de un «pensador ↔ cristiano» implica una fragilidad primordial, por no decir una mendacidad (mendacidad *aquí* no tiene el significado «moral» de una falsedad «subjetiva», sino el de una tergiversación esencial, y por tanto el de un ocultamiento de la esencia propia), ¿con qué «oposiciones» | irresolubles tiene que apañárselas enton- 108
ces un «pensador – cristiano» moderno, sobre todo si encima el «pensamiento» y la fe se han desarrollado de forma tan decidida (dentro de los límites de las posibilidades de las tradiciones de ambos) en sentidos contrapuestos, y sin embargo se los vuelve a «evidenciar» como necesarios uno *para* otro, como sucede con Pascal?

Pues, al fin y al cabo, Pascal no es solo un pensador «cristiano» al modo como también y todavía toda la metafísica moderna desde Descartes hasta Hegel (¡e incluso Nietzsche!) está definida cristianamente (el hombre como «sujeto», el mundo como «cosmos», «Dios» como fundamento y causa de todo). Pascal es cristiano como un creyente cuyo poder creer y cuya exigencia de fe rebasa con mucho a todos los creyentes medios y a todos los cristianos de Iglesia. Y siendo *este* cristiano, piensa el pensamiento occidental, que ya en aquella época era moderno, de una *forma* que no queda a la zaga de los más grandes. Pero este pensamiento lo piensa también solo *para* la fe. Pascal creó la forma fundamental de la apologética *moderna* del cristianismo, que las Iglesias todavía están muy lejos de haber comprendido y aprovechado lo suficiente. Pero entre tanto esto parece empezar a alborear. Se está empezando a barruntar, y también se puede decir, que aquí se le está indicando al cristianismo una posibilidad, es más, *la* posibilidad de estar *dentro* de la Modernidad y sin embargo —con los medios de su pensamiento— *contra* ella: | mantener como medida básica la «verdad» de la fe cristiana, y 109
en la misma medida considerarse en la Modernidad como un hom-

bre moderno que va con ella, participando en todos sus progresos y aprovechándolos.

Que Pascal creara la forma fundamental de la posible modernidad del cristianismo cultural (una forma fundamental que durante siglos se conoció mal y que la contrarreforma de los jesuitas reprimió), es el motivo impulsor —pero en realidad no comprendido— de ese descubrimiento de su obra que está comenzando ahora, así como de la valoración de su modo de pensar y de su manera de creer para la defensa moderna del cristianismo y de sus Iglesias católicas y protestantes todavía existentes. Por eso, jesuitas y protestantes se encuentran en este «nuevo» terreno, que para ambos resulta igual de «moderno». Lo que en verdad los junta es la enemistad común contra una mera acristiandad que ha sustituido al Dios creador por la raza política. La peligrosidad de su enemigo consiste en que él también piensa aún cristianamente, solo que en su inversión, y concretamente de forma «católica». Ese es el motivo por el cual el protestantismo se pone ahora de parte del catolicismo (cf. p. 79).

Ciertamente que con Pascal nunca se superará a Descartes, pero sin embargo a Descartes se lo adecuará a la fe y, a la inversa, la credulidad se la volverá moderna: la «lógica del corazón»[12] permite la afirmación de la «*vivencia*», la cual le resulta esencial al mundo humano (en cuanto que «sujeto»), y concretamente junto con una afir-
110 mación de lo | «matemático», y por tanto de la «técnica» en un sentido metafísico, y ambas cosas desde la creencia en Jesucristo y en tal creencia. Los «órdenes» pascalianos son por eso la más profunda *salvación* del cartesianismo a cargo del cristianismo, y por tanto la más capciosa afirmación de la modernidad a cargo del cristianismo cultural, *y por eso*, antes que nada, la forma más decidida de eludir todo arriesgarse con la meditación a una superación de la Modernidad y de sus fundamentos históricos, pues esa negativa a todo preguntar meditativo que se ha ejercido ya desde hace mucho tiempo, asumiendo *historiográficamente* el pascalianismo, lo que busca es ponerse a cubierto, de la forma más segura, tras la forma suprema de una defensa intelectual de la fe.

Pero resulta que, en la medida en que este despertar de la apologética pascaliana todavía asume externamente al menos los métodos de pensamiento y las formas de hablar de *aquel* pensamiento que ya se mueve decididamente hacia un comienzo distinto del pensar, ha-

12. [B. Pascal, *Sämmtliche Schriften über Philosophie und Christentum. Erster Theil*, Wilhelm Besser, Berlín, 1840, p. 198: «El espíritu tiene su orden, que le viene dado por medio de máximas y razonamientos demostrativos. El corazón tiene un orden distinto». La formulación «lógica del corazón» no está documentada en Pascal].

biendo dejado ya tras de sí una modernidad que, en realidad, solo ahora está comenzando, la modernidad de esta apologética cristiana *aún* se vuelve más equívoca y más capciosa. La apologética moderna no trabaja con los métodos de la refutación y la defensa corrientes, sino que, en primer lugar y permanentemente, asume la apariencia de estar «vivenciando» y presenciando la «vivencia» de la *búsqueda* de la verdad. Al fin y al cabo, la apologética moderna se puede
permitir este *simulacro* | de estar preguntando sin correr peligro, 111
puesto que la posesión de la verdad ya está asegurada. Se es moderno, e incluso se puede aprovechar y valorar lo «moderno» de forma más eficiente que como lo moderno puede hacer consigo mismo, porque enseguida se lo saca de su aparente procacidad e infundamentación y se lo hace encajar fijamente en los «órdenes». Toda alteración del gusto y todo cambio de estilo de la modernidad se pueden incluir en una exposición de los órdenes que, hasta ciertos límites —aunque sean unos límites tácitos—, es transigente. Todo es *imitación* de principio a fin, pero con una destreza que procede de una ejercitación centenaria y que, con una ignorancia creciente, algún día aún se las podrá dar de «creadora». Con esta salvación moderna del cristianismo cultural se corresponde un «combatimiento» y una «superación» del «cristianismo» que proceden de unas ínfulas vacías de ilustración o de un nietzscheanismo entendido a medias, o de ambos: un «combatimiento» y una «superación» del «cristianismo» que no hacen más que repetir el cristianismo cultural, solo que invirtiéndolo y en un nivel muy inferior (construyendo delante de una «fe» y de una exigencia de fe un «mundo intelectual» que es una mezcolanza de todas las filosofías, rezumando «seriedad» y rebosando «decisiones», después de que todo ha quedado ya decidido por una falta de decisiones). La salvación del cristia-
nismo cultural y la apariencia de cosmovisiones anticristianas van | 112
juntas. Su engranaje es la señal de que ha comenzado el acondicionamiento intencionado y a toda costa de la hominización moderna del hombre como un proceso conjuntado. *Este* engranaje posibilita la «marcha triunfal de la técnica».

La *ruptura* con la historia de Occidente definida metafísicamente, el otro *comienzo* de la historia de la diferencia de ser, tiene que permanecer necesariamente y durante mucho tiempo invisible, porque se realiza bajo el modo de un *preguntar* (de un averiguar preguntando lo más digno de ser cuestionado), y porque establece este preguntar como fundamento del «*ser ahí*», en el que el hombre se resitúa en la incardinación en el ser. Pero para el cristianismo cultural y para la contracristiandad, *lo digno de ser cuestionado* es, de igual modo, *lo más odiado*. Pues *la fe en la fe* se considera ya todo

un éxito, y el éxito se considera testimonio de «verdad». Y donde se cree en la fe, llegará el día en que resulte irrelevante en *qué* otra cosa se cree. Pero este día también podrá mostrar bajo su luz propia lo que ha acontecido con la hominización del hombre y con la cristiandad cultural. Entonces el hombre ya no estará, por ejemplo, ante esa *nada* que ahora se aborrece en voz cada vez más alta y que cada vez se comprende menos y se vuelve cada vez más nula y amorfa, sino que, ante *todo*, estará ante la totalidad de «la vida»... incluyén-
113 dose a sí mismo; | y con todo eso ya no será capaz de «emprender» nada... porque hace ya tiempo que ha olvidado todo lo inicial y que su propio «vivenciar» se le ha vuelto una «vivencia» del aburrimiento. Con Pascal el cristianismo se vuelve capaz de hacerse moderno.

64

Toda verdadera superación histórica que no se la malinterpreta tomándola como «progreso» encuentra su coronación en que únicamente ella libera lo «superado» para la gran veneración. Solo desde esta superación aprenderemos a saber qué fue la metafísica.

65

Si la palabra «existencia», en el sentido de *existentia*, no perteneciera por entero a la metafísica y no significara comparecencia, estar presente, existir, y *si* además eso que se da en llamar «filosofía existencial» *no* hubiera abusado de la palabra, dejándola desmesuradamente confusa, entonces tal palabra aún podría desplegar su hermosa fuerza nominativa hasta convertirse en una designación del hombre: el hombre ex-siste, su ser se basa en haber sido asignado a la verdad del ser. El hombre es ex-sistente: es estando fuera expuesto a la diferencia de ser, y de este modo estando fervorosamente dentro de un ámbito clareado de lo ente. Pero sobre esto no se pue-
114 de construir ninguna «filosofía», | suponiendo que aquí vaya a estar permitido construir en el futuro. *Esta* existencia del hombre —él mismo en su campar— únicamente la es sobre la base de la diferencia de ser, que hace apropiado al hombre para aquel haber sido asignado, y que le convierte en una necesidad esencial la fundamentación del «ser ahí», el exponerse al «ahí» para soportarlo estando fervorosamente dentro de él. La «filosofía existencial» todavía sigue siendo antropología y metafísica: no pregunta la pregunta fundamental por la verdad de la diferencia de ser, no plantea ninguna decisión, y sobre todo, no *es* ninguna decisión.

66

Las «Observaciones intempestivas» de Nietzsche rebosan excesivamente de lo que va demasiado con la época. Es más, incluso lo que tienen de intempestivo se basa en algo que va demasiado con la época, pues lo que define cada vez más decididamente la Modernidad en su esencia es la hominización del hombre, el dominio «de la vida», la desconcertada sumisión a la metafísica en forma de una mera reversión. Pero en la medida en que Nietzsche trata de recoger este enmarañamiento con una resolución intransigente a favor de lo que tal enmarañamiento tiene de esencial, aguantando dentro de él y superándolo, con él todo pasa a asumir la forma de una conmoción, y por tanto la forma de algo que provoca rechazo. Pero uno se puede sustraer a esto que provoca rechazo tanto más fácilmente por cuanto que, por así decirlo, uno afirma conjuntamente el | «sí» de 115
Nietzsche a la «vida» en un sentido más rudimentario, haciendo de su indigencia y de las cosas que le eran forzosas una «virtud», o quizá solo una diversión ruidosa y una fe segura de sí misma. Con eso uno también está asegurado contra lo que en el pensamiento de Nietzsche resulta casi insoportable: contra toda voluntad de superación simultánea y contra la voluntad de ir más allá pensando hasta llegar a algo distinto que, sin embargo, justamente en sus intentos esenciales recae en lo que había hasta ahora.

66a

La renuncia a la *imitación* justamente de lo mejor y supremo no puede surgir de una adicción a la «originalidad», sino únicamente de una indigencia esencial que sabe que aguantar lo que nos fuerza (lo *digno* de ser cuestionado) lo es todo, de modo que la «originalidad» queda por sí misma fuera de su campo de visión. La «originalidad» es un criterio del cálculo *historiográfico*, pero no una definición del ser *histórico*. Por eso, también lo que historiográficamente no es original (es decir, eso de lo que se puede demostrar historiográficamente que es completamente dependiente) puede muy bien seguir siendo *históricamente primordial*: un origen oculto de la historia (es decir, una consecución a base de lucha del campar de la diferencia de ser), lo cual tiene como consecuencia que ello se le pase por alto a las investigaciones de la historiografía, llegando a pronunciarse únicamente en el diálogo interior de la historia, | y llegando 116
a través de tal diálogo interior a su silenciamiento.

67

¿Por qué el *abuso* al que es abandonado un poeta o un pensador, y que causa tanto rechazo como aprobación, siempre es más poderoso que toda referencia adecuada a tal poeta o pensador? Porque lo poderoso se lo considera lo real, y porque lo real necesita la esfera pública. Pero el poeta mismo y el pensador, lo que ellos dicen y preguntan, están en la diferencia de ser, la cual queda fuera de la diferencia entre poder e impotencia, resultando inalcanzable para lo público. Ellos no «repercuten» (como mucho, repercuten con el abuso), sino que *son*. Pero la diferencia de ser *de ellos* —porque ella tiene que ser fundamentación del «ser ahí», y por tanto prestación de adecuación a cargo de la propia diferencia de ser— solo les queda aclarada a los suyos por momentos en el diálogo a solas. Los poetas y los pensadores no son más que «excepciones», si es que como escala de medida tomamos la esfera pública y el poder, es decir, si los medimos con lo inadecuado. Pero en su esencia son la «regla» de la diferencia misma de ser, la garantía de su unicidad, el hacer apropiado para la historia de la diferencia de ser, el cual solo en ocasiones, como ámbito clareado de lo ente, fuerza al hombre a la lucha
117 por su *campar*, el cual tiene que | erigirse como contrarréplica a los dioses, para ayudarlos a ellos mismos a que su divinidad alumbre. Para que esta historia acontezca puramente haciéndose apropiada, y para que la diferencia de ser no opere ni sea capaz de nada, sino que meramente sea, siempre tiene que propagarse el abuso, de modo que ya no parezca serlo.

68

La evasión al cristianismo parece ser una preservación de la «moral». Acogerse al cristianismo cultural (encima a la Edad Media) tiene el aspecto de una afirmación, y por tanto de un fomento de lo grande. ¿Pero y si resulta que toda esta huida en retirada fuera la postergación y el ocultamiento de las grandes decisiones? ¿Qué es más esencial, recubrir temporalmente la historia con una nueva capa de pintura escabulléndose en lo que ya fue, o arriesgarse a la verdadera indigencia y a la confesión de la falta de dioses y de la endeblez a la hora de preparar un ámbito de decisiones? Aquello es más cómodo y más «hermoso», esto es áspero y espeluznante, pero *es* una cercanía a la diferencia de ser, una veneración de lo más digno de ser cuestionado, una renuncia a «éxitos» y a «resultados», a cambio de saltar adentro del ámbito clareado desde el que nos acomete el rehusamiento de la diferencia de ser, de modo que en esta arremeti-
118 da se anuncia la cercana lejanía | del que quizá sea el último dios.

69

Lo gigantesco es un modo de lo grande. La grandeza *no* consiste en unas dimensiones medibles pero inusuales en cuanto que desmesura. *Esto* «gigantesco» no es más que la consecuencia de lo verdaderamente gigantesco. Su esencia no consiste en que haya una época que calcule y asegure expresamente ya su presente propio como si fuera un futuro pasado (y por tanto como si fuera algo imperecedero). Esta voluntad tiene como presupuesto que el mundo humano de esta época se conciba a sí mismo —y concretamente por completo y bajo todo aspecto («totalmente»)— como el propio objetivo organizable y calculable que tiene para sí mismo, concretamente en el sentido de ser el centro de referencia para todo ente. Aquella voluntad de aseguramiento de lo imperecedero del presente exige el aprovechamiento de todos los medios que garantizan el modo de sobrecoger, de impresionar, de sorprender, de sacar de lo acostumbrado. De eso forma parte —máxime en la época de la calculabilidad— lo que resulta inaudito en términos de cifras y de medidas: lo gigantesco en un sentido «cuantitativo». Pero esto «cuantitativo» *no* es la esencia de lo gigantesco, sino su consecuencia esencial. (Cf. la conferencia sobre la fundamentación de la imagen moderna del mundo a cargo de la metafísica[13]). Por eso, el afloramiento de lo «gigantesco» guarda una conexión interna con | el creciente predo- 119
minio de la *historiografía*, en el sentido esencial de esa forma calculadora de producir lo ente en su conjunto sacándolo y de representarlo poniéndolo delante, *desde* el centro y *para* el centro del autoaseguramiento del hombre como sujeto. Cuanto más poderosamente se propague la historiografía en este sentido, tanto más ahistórico se volverá el hombre. Cuanto más ahistórica se vuelva su historia a causa de la historiografía, tanto más perdurable se volverá el mundo humano en su hominización. Cuanto más voluntariosamente se aspire a esta «eternidad», tanto más frecuente y obstinada se volverá a la vez la evasión a la otra «eternidad» del cielo cristiano. Cuanto más estrechamente se junten ambos en la oposición, tanto más se cerrará el hombre por todas partes al abismo de una indigencia esencial, y por tanto a la posibilidad de una incardinación en la historia de la diferencia de ser, únicamente gracias a cuyo empentón el hombre puede ser remitido a su esencia primordial.

13. [M. Heidegger, «La época de la imagen del mundo», cit.].

70

La meditación de Nietzsche sobre la *historiografía* afecta a una pregunta esencial de la Modernidad. Pero Nietzsche no llega a una superación interna de la historiografía desde la esencia de la historia: se limita a proteger la historiografía frente a la ciencia. La conse-
120 cuencia | de su saldo de cuentas historiográfico es el acrecentamiento del poder de la «historiografía», en el sentido de una historiografía orientada hacia delante y calculadora del futuro. Con la definición que Nietzsche hace de la historiografía esta se vuelve *aún* más moderna, es decir, se pone definitivamente al servicio de la «vida» en cuanto tal, del autoaseguramiento del hombre.

Historiografía: la técnica de la «historia».

Técnica: la historiografía de la «naturaleza» (cf. lo anterior).

En la medida en que la historiografía y la técnica son *metafísicamente* lo mismo, esta mismidad se corresponde a la vez con la mismidad de naturaleza e historia en el sentidó de la «vida» como el poder apremiante que se configura a sí mismo.

Se consuma el abandono del ser por parte de lo ente como esa situación en la que no hay necesidad del ser. El hombre ya solo es capaz de ver *sus* miserables hechuras. Pero «el» hombre, en cuanto que moderno, queda necesariamente diseminado en cuantiosos «sujetos» sueltos.

También lo grande anterior no es más que un nivel preliminar para ello mismo y para su «eternidad», a la que todavía no ha podido alcanzar todo lo anterior (*porque* tuvo que volverse pasado). El nivel preliminar es el trasfondo de un realce que resulta todavía más decisivo. El hombre se vuelve cada vez más injusto, y por tanto cada vez más pequeño. Cuando más pequeño se vuelva será cuando haya asegurado su pequeñez (es decir, el abandono del ser y la falta de decisiones) como grandeza. Este proceso es imparable, no porque sea un proceso «orgánico», sino porque es un proceso *histórico*, es decir,
121 desencadenado por | la diferencia misma de ser en cuanto que el rehusamiento oculto y que no tiene necesidad de un poder.

Toda «política cultural» ya es esclava de este desencadenamiento al servicio de la instauración de una apariencia gigantesca en la que entra todo ente. Esta apariencia es la protección oculta de la diferencia de ser, la cual no deja que las maquinaciones de lo ente le hagan los cálculos de los tiempos de su verdad. Pero el saber acerca de esta historia de la diferencia de ser ya forma parte del «*ser* ahí», de la fundamentación ya encauzada —pero todavía irreconocible— de la esencia del hombre desde la llamada que le hace la diferencia de ser: experimentar la falta de precariedades del hombre moderno como la indigencia auténtica y más profunda, de la cual pueden surgir for-

zamientos que solo se pueden aguantar como necesidades del ser, y que de este modo le conceden al hombre la libertad para el campar de la diferencia de ser; el cauce de volver a arriesgarse una vez a los dioses, de fundar un sitio para la evasión del campar de su divinidad. *Esta* historia de la diferencia de ser es la «más larga» y la que todo lo porta, pero de ella no hay ninguna historiografía, sino solo, en cada caso, el «¡que así suceda!»: el «*ser* ahí».

[ÍNDICE DE NOMBRES Y NOCIONES]

REFLEXIONES XI

a «Filosofía próxima a la vida»: eso es como un puente hundido en la corriente. ¿Resulta entonces que hay «una» filosofía *distanciada* de la vida? No. Pues valorar la filosofía en función de la «vida», ya sea según si es próxima o distanciada, siempre representa una destrucción de su esencia. ¿Por qué? Porque ella tiene que pensar la diferencia de ser, indagarle a fondo *su* verdad. Pero la diferencia de ser es lo único que solo *es* cuando es. Ningún ente alcanza hasta ella. Y sin embargo ella nunca es lo supremo, sino el ámbito intermedio, el abismo para la altura y la profundidad.

Nada sabemos del modo como «opera» lo esencial, es decir, lo sacrificado a las más sencillas decisiones, ni de en qué medida tiene que permanecer inoperante, haciendo no obstante solo así que la diferencia de ser se temple en lo ente. Aquí tampoco nos hace falta saberlo, porque lo único que importa es *ser* esencial. Pero el campar de la esencia, es decir, el modo como acontece la verdad de la diferencia de ser, es asunto de la diferencia misma de ser, cuya llamada se vuelve pronunciable como palabra o queda acallada por el ruido de lo que ya es ente y de lo «real». b

El coraje para la filosofía es el saber acerca del hundimiento necesario del «ser ahí». Porque la filosofía únicamente puede resolverse en el ánimo de un coraje así, comparte con todo lo esencial (con todo lo que forma parte de la fundamentación de la verdad de la diferencia de ser) la preferencia de lo escaso. No toma partido por los «instruidos», ni por los «creyentes», ni por los calculadores, ni por el amontonamiento de quienes nunca son demasiados.

1 1

El hombre moderno ha planteado el aseguramiento de su esencia con vistas a llegar a ser alguna vez una parte de la máquina, para que, al servicio de la objetividad y la planificación de su carrera, encuentre sin esfuerzo su seguridad, sus motivaciones y su placer. Este avenirse con el carácter maquinal es algo esencialmente distinto del mero uso de posibilidades «técnicas». Aquí es donde la transformación extrema de la esencia humana a la hora de amoldarse se dirige hacia la calculabilidad de lo ente. Solo con todo ello llega el *espíritu* (es decir, lo que la animalidad tiene de racional y de calculadora) a su poder supremo. El dominio del carácter maquinal no es ni «racionalismo» ni «materialismo», no es el asolamiento del entendimiento vacío ni la santificación del mero material. Más bien, con esta transformación para amoldarse al carácter maquinal, lo que se produce es un soltarse a lo ente que ya no necesita ninguna «imagen» para un «sentido», es decir, de ningún «símbolo», porque la plasticidad se ha desarrollado hasta convertirse en completa calculabilidad y previsibilidad y siempre está presente en ellas, y porque,
2 en la | planificabilidad procreadora, el «sentido» se ha consolidado en una singular movilidad. El hombre moderno ya no necesita de más símbolos, es decir, de imágenes que portan un sentido, no porque niegue el sentido, sino porque lo domina, consistiendo en eso la capacitación del hombre mismo para ser el centro calculador de todos los acondicionamientos de cualquier tipo de maquinaciones para lo ente en su conjunto. El hombre moderno ya no necesita el símbolo porque ha puesto por la fuerza lo plástico y lo observable completamente bajo el poder de su producción de todo lo factible (y que nunca resulta imposible). El símbolo únicamente resulta posible y necesario donde la metafísica pone el ser por encima de lo ente y tiene que representarlo a aquel por medio de este. Pero tan pronto como, en la época de la consumación de la metafísica, lo ente mismo asume todo ser y solo conoce lo ente en su posibilidad de ser representado y producido, donde lo «*real*» y lo «vivo» representan el «hecho» y donde el éxito representa lo «verdadero», se desvanece toda posibilidad y necesidad de un símbolo. Pero quien quiera volver a introducir tal cosa en un sentido moderno, es decir, por vía del repaso de los cálculos y de la imitación historiográfica, está fingiendo
3 una cavilosidad | que en realidad es superficial, y justamente desconoce la auténtica hondura esencial de su propia época.

Los «símbolos» resultan ahora imposibles por varios motivos: 1) porque lo que constituye su esencia sucede en un sentido más profundo y más decisivo (la equiparación de ser e imagen en ese cálculo que se puede establecer de lo ente, es decir, en la calculabili-

dad de su ser); 2) porque, aun suponiendo que se quiera considerar
necesaria la creación de símbolos, sin embargo ella presupone un
sentido no figurativo y que exija la imagen, es decir, presupone una
definición esencial del ser que tendría que exponerse únicamente en
algo totalmente distinto de un ente. Pero justamente este presupues-
to ni se plantea ni se puede plantear, porque el hombre mismo, en
cuanto que animal (raza, sangre), se ha puesto como objetivo de sí
mismo y ha convertido la planificabilidad de su historia en objeto
de su voluntad. Donde el sentido se ha puesto en lo carente de sen-
tido, donde lo ente ha vuelto superfluo todo ser, falta toda fuente
para una fuerza *configuradora* de sentido; 3) porque incluso aunque
hubiéramos de reconocerle aún a lo carente de sentido y a lo que ha
sido abandonado por el ser un rastro | de fuerza *configuradora* de 4
sentido y creadora de sentido (lo cual es ya por sí mismo imposible),
la creación de sentido nunca se la podría suscitar ni realizar excavan-
do historiográficamente para desenterrar símbolos y mundos simbó-
licos pasados a la manera de la etnología. Quienes presuntamente
son los hombres de hoy no saben nada del presente de su historia,
sino que, con los medios románticos de la historiografía («etnología»
y estudio de la «prehistoria») se inventan algo que haya sido como
un ideal de futuro.

Continuamente se convierte el «intelectualismo» en algo despreciable, y al mismo tiempo se va dando tumbos por las orgías de un historicismo inusual, no queriendo saber nada del saber acerca de lo que realmente *es*.

Se predica la «sangre» y el «suelo», y al mismo tiempo se practica una urbanización y una destrucción del pueblo y de la granja en unas dimensiones que hasta hace poco nadie habría sido capaz de intuir.

Se habla de la «vida» y de la «vivencia», y al mismo tiempo se
aborta todo crecimiento, todo arriesgarse y toda libertad a la hora de
errar y fracasar, toda posibilidad de la meditación y toda necesidad
de cuestionar. Se sabe y se conoce todo, y todo se lo calcula | en 5
función del éxito, y solo se considera real lo que promete un éxito.

2

La consumación de la *historiografía* y su larguísimo final se habrán alcanzado cuando lo que mantenga y defina todo «interés» sean la «sensación» y la «propaganda» y la «psicología» y la «biografía». El hecho de que «sensación» y «propaganda» sean designaciones romanas y románicas no podemos dejarlo de lado como si fuera una casualidad. ¿Pero por qué convertimos esto antialemán en esencia de la alemanidad?

3

La *ignorancia* ha alcanzado un grado en el que, sin llegar a obrar nada, se convierte inmediatamente en destrucción.

4

De quien no tiene miedo todavía no ha quedado demostrado que sea un héroe, sino que solo se comprueba que es un camarada rudo que, habiendo perdido el temor, ha perdido también por completo toda posibilidad de sentir veneración y por tanto la fuerza para dignificar, y de igual modo el sentido para lo más digno, que es lo más digno de ser cuestionado.

6 5

El mecanismo de la representación y del «pensamiento» prácticos y adecuados al «pueblo» elimina todas las escalas de medida con arreglo a cuya valoración todavía se podría hacer visible algo esencial que impere por sí mismo. Lo único que se posee aún es, a modo de defensa, la información de que todo eso es «abstracto» e «intelectual». Uno ya no es capaz de avenirse con el pensamiento de que fundamentar ámbitos esenciales de decisiones puede ser más «propio del pueblo» que la suma de todas las organizaciones adecuadas al pueblo, si suponemos que la esencia del pueblo nunca se la puede fundamentar historiográficamente, sino solo históricamente, por medio de esbozos. Que ya no y todavía no seamos capaces de tolerar lo aparentemente marginal y despectivo hacia las masas que tienen un preguntar y un crear que vengan forzados por sí mismos, que no tengamos paciencia para preparar decisiones a largo plazo, todo eso testimonia que todavía no hemos llegado a tener certeza de la esencia del pueblo, es decir, de la destinación del mundo humano, sino que meramente nos las seguimos arreglando con cálculos y medidas superficiales, cuyas dimensiones gigantescas apenas ocultan precariamente el vacío esencial.

6

Los *modelos*, por muy deslumbrante y diestramente que nos sean presentados, no son capaces de nada si, al mismo tiempo y previa-
7 mente, no se brinda una | educación para *asumir modelos*. Pero para ello se necesita la liberación interior para el reino del mundo humano y de su historia y para lo arriesgado que ellos tienen. Asumir un modelo significa ponerse a sí mismo en el aire libre de lo digno de ser cuestionado, y dejarse sobrecoger y arrastrar hacia un estado que nos transforma esencialmente. Pero cuando uno se figura

estar ya en posesión de toda «verdad», entonces todo modelo resulta ser un contrasentido, o bien una «fachada» sobre cuyo trasfondo uno no hace más que tratar de ponerse bajo una luz más clara, practicando con la historia un juego historiográfico sin comprometerse.

7

En tiempos de transición, e incluso quizá en todo momento, ¿no tiene primero que avenirse el preguntar esencial con la repercusión de su contrario, antes de que lo que él tiene de esencial llegue a erigirse en el margen de espacio que necesita para alzarse, y concretamente sin que tenga ninguna necesidad de repercutir?

8

Caspar David *Friedrich* no es ningún «romántico». Queda tan distanciado como *Hölderlin* de todo carácter romántico, es decir, queda infinitamente distanciado de ello, y esto porque está esencialmente separado de ello. Pero al igual que sucede con Hölderlin, aquel sigue siendo —con una misteriosa simultaneidad— una cumbre descollante que se eleva a los desangelados espacios de la divinidad de un dios de otro tiempo. Pero incluso en la ausencia de dios que ellos experimentaron, | Hölderlin y Friedrich siguen siendo in- 8
comparables, suponiendo que aquí las comparaciones todavía puedan tener alguna vez una legitimidad. Cada uno de ellos es, a su manera, un precursor de aquellos futuros que «únicamente» se arriesgan a la verdad de la diferencia de ser, y que sin embargo son los primeros en fundar el campar de la diferencia de ser en su verdad, quedándose a la vez más acá y más allá de lo ente, y perseverando en este estado, como fundadores indescifrados, hasta que llegue su día. Mientras tanto, el hombre moderno ha menester cada vez más escasamente la diferencia de ser, erigiendo en «dios» suyo a lo ente y a lo ya dado, a partir de lo cual puede calcular para su entendimiento la procedencia de su estar dado.

9

Primero hay que ampliar el subjetivismo (que el hombre sea el sujeto de todo ente) hasta lo gigantesco, hasta lo que a todo el mundo le incumbe por igual y le resulta comunitariamente practicable y fácilmente asimilable. Primero, a todo el mundo le tiene que estar permitido intervenir en las bendiciones del fomento de cultura y de sus imitaciones, hallando confirmada con ello su mediocridad como algo indispensable. Primero, el gusto tiene que haber conseguido a base de luchar una bondad promediada, y lo «sano» y «enérgico» de

lo usual tiene que haberse conseguido también a base de luchar su
9 preferencia. Primero, la desembocadura de la historia | occidental que ha habido hasta ahora tiene que haberse vuelto muy amplia y poco profunda, hasta que cualquiera pueda estar en ella, testimoniándose de este modo a sí mismo como «personalidad» y como contemporáneo «presto a intervenir». Y primero, todo esto tiene que asegurarse —en una gigantesca reorientación a sí mismo (estudio de la prehistoria, etnología, doctrina de las razas y de la transmisión genética)— como una «vivencia» «vivenciable». Primero tiene que haber sucedido todo eso, para que el hombre, como animal racional, *pueda rotar sobre sí mismo* «incesantemente», consignando como una ganancia y como un éxito la pérdida de toda posibilidad de averiguar la esencia preguntando por ella, y para que el atenazamiento en este giro suscite la apariencia de libertad.

El acondicionamiento de esta época histórica, la educación del hombre para este «subjetivismo» del *ser* humano —y no del «individuo singular»—, son empresas singulares que resultarían impensables sin la historiografía, es decir, sin la técnica. En esta rotación sobre sí mismo que apenas acaba de comenzar y que apenas podemos representarnos en su celeridad y seguridad y unanimidad —por resultar ineludible—, el hombre moderno y occidental se lleva a sí mismo a desvanecerse en un vacío que ya no puede tolerar nada que sea imposible ni a lo que no quepa arriesgarse, pero en el cual el hombre
10 que había hasta ahora se arremolina cada vez más seguro | y más satisfecho. Quien en esta rotación no sigue la línea marcada, se hunde.

Este hundimiento puede asumir una doble figura: 1) quien no sigue la línea trazada es triturado, sin haber llegado a ver jamás la necesidad histórica y lo gigantesco de la época; 2) a quien en la rotación no sigue la línea trazada, quien a esa rotación no le resulta «sostenible», ella lo lanza centrífugamente a unos espacios que solo se abren con este lanzamiento y que exigen una disposición completamente distinta del ser humano, cuya indigencia dentro del remolino de la rotación nunca se puede llegar a experimentar ni a concebir. Estos hundimientos han sucedido ya, y tienen que haber sucedido ya, porque, al fin y al cabo, la rotación —la historia de la Modernidad— desde hace siglos está arrancando de forma lenta y apenas perceptible. Lo imperceptible de la rotación incluso se afianza con su incremento, en la medida en que, dentro de ese incremento, se combate y se elimina el rotar sobre sí mismo del «individuo», para organizar todas las fuerzas en función de la rotación de la «vida» sobre sí misma.

El saber de esta rotación surge ya de algo que queda fuera de ella. Y como ella gira lo ente en cuanto tal volviéndolo al abandono

del ser, y como en el remolino lo único que ella exige en cada caso
es siempre | lo ente y el ejercitarlo —figurándose que esto se puede 11
conseguir sin el ser—, por eso aquello que queda fuera de la rotación tiene que haber concedido su espacio desde la prestación de adecuación a cargo de la diferencia de ser: una prestación de adecuación que libera para la experiencia de que ningún ente es capaz de nada salvo que *sea* la diferencia de ser, a la que el hombre no es capaz de contraponer «nada», a no *ser* que él se traiga al margen de la decisión histórica la resolución para transformar su esencia.

10

Ni Hölderlin ni Nietzsche viajaron jamás por Grecia. Por eso está muy bien que ahora los viajeros de «Por la alegría a la fuerza»[14] «vivencien la Hélada». Esto es algo que resulta irrelevante, pero sin embargo es un signo.

La *destrucción* histórica no consiste en eliminar lo que había hasta ahora, que de momento ya ha cumplido con su esencia y que ya solo se esconde en la perduración del caos que deja ahora. Únicamente hay destrucción ahí donde la *posibilidad* de orígenes faltos de esencia y de unos atrevimientos que todavía están indecisos resultan impedidos *ya en sus condiciones*, pero esto desde la opi-
nión de formar parte de una época | que está construyendo y de 12
estar comprometido con ella. Pero tal destrucción todavía puede contribuir —contra su propia voluntad— al inicio del comienzo de un devenir esencial... si es que no se ha convertido en un asolamiento.

11

El peligro supremo para el *ser* humano es la incuestionabilidad de sí mismo dentro de un ser que no es digno de ser cuestionado.

12

La «temporalidad» del «ser ahí» se la lee y se la toma (en *Ser y tiempo*) como definición de la «fugacidad» del hombre. Con esto se le está dando una interpretación «antropológica», y encima «cristiana», en lugar de ver que la «antropología», la «cristiandad» y la metafísica ya se han vuelto obsoletas con la pregunta *—e incluso ya solo con la actitud inquiriente—* por la verdad del ser, la cual inicialmente tiene que hacerse captable como «tiempo» (recordando la interpretación del ser como entidad dentro de toda la metafísica oc-

14. [*Kraft durch Freude* («Por la alegría a la fuerza»), abreviado «K. d. F.», era una organización subordinada del Deutscher Arbeitsfront (DAF), «Frente alemán de trabajo», que entre otras actividades organizaba viajes en grupo].

cidental). La «temporalidad» del «ser ahí» nombra más bien la verdad del ser, estando en la cual el hombre transforma su esencia como animalidad en la estancia fervorosa en el «ser ahí», el cual es
13 la custodia de esta verdad. La «temporalidad» | nombra esa «referencia» del hombre a la diferencia de ser —una referencia que es fundadora de campares—, situando así al hombre ante una historia completamente distinta, de la cual nosotros «solo» sabemos el fundamento abisal en el que ella tiene que moverse, a diferencia de la superficie cada vez más plana de la subjetividad, en la que el ser humano ha quedado atrapado acrecentándose hasta convertirse en ámbito y medida, en centro y forma de realización de todo «ente».

Los sapientes son los primeros que saben que *no* saben qué se está preparando —en la consumación y la finalización incipientes de la Modernidad— en cuanto a una determinada configuración esencial del hombre. Esta ignorancia no es una carencia, porque la primordialidad del hombre *histórico* tiene que desarrollarse justamente en dirección a que él supere la historiografía, y por tanto la técnica; tiene que desarrollarse en dirección a que, en el «ser ahí», ambas se desprendan, de vez y en su momento, del ser humano, perdiendo toda fuerza configuradora de esencia. Como la «temporalidad» no significa la «fugacidad», pero tampoco algo imperecedero, sino algo totalmente distinto (la estancia fervorosa en la *verdad* de la diferencia de ser —prestación de asistencia—), por eso también la pregunta por la muerte tiene su sentido totalmente único dentro de la meditación sobre la fundamentación de la diferencia de ser. Toda interpretación «moral», «antropológica» y «escatológi-
14 ca» resulta superficial, y | no intuye que de lo que se trata es de concebir la irradiación del campar de la *verdad* de la diferencia de ser, de concebir el margen de espacio y tiempo del «ahí» en su carácter de acontecimiento que presta adecuación y en su incardinación en la diferencia misma de ser, la cual necesariamente —porque proyecta en torno de sí la nada como su campar más propio— exige la muerte como la posibilidad extrema de la temporalidad.

La esencia —que tiene el carácter de la historia de la diferencia de ser— de la muerte es el fondo abisal en el que está fundamentada la muerte habitual, sin que en la interpretación animal del ser humano se la pueda ni se la necesite concebir en cada caso con arreglo a su esencia, que tiene el carácter de la historia de la diferencia de ser. La muerte es el apostadero más extremo, más solitario y —por eso— supremo del «ser ahí» dentro de la respectiva historia de su custodia de la verdad de la diferencia de ser. Entender la muerte significa —pensándola con arreglo a la existencia y en términos de historia de ser— dejar que su esencia quede incluida en el *esbozo*

de la verdad de la diferencia de ser. Este esbozar nunca planea explicar la muerte, si es que la diferencia misma de ser campa fuera de todo planear una explicación, porque la explicabilidad le queda encomendada solamente a lo ente como una preferencia capciosa. Ninguna «biología» y ninguna «antropología», pero tampoco ninguna «ética» alcanzan la esencia —que tiene el carácter de la historia de la diferencia de ser— de la muerte, ni su esencia contraria, que no
es el «nacimiento», sino el engendramiento y | la concepción, 15
pero pensándolos —y silenciándolos— a su vez en su carácter de historia de la diferencia de ser.

El hombre de la transición desde la metafísica hasta la averiguación de la verdad de la diferencia de ser preguntando por ella está ante misterios todavía no barruntados, sobre los que primero todavía hay que guardar silencio. También aquí el poeta (Hölderlin) ha fundado por anticipado, y a ningún hombre actual le está permitido arriesgarse a pretender sacar a la luz con una interpretación lo todavía guardado, porque no hay nadie que sea capaz ya de estar en semejante ámbito clareado de la diferencia de ser. Esencialmente, la noción habitual de «tiempo», en todas sus acuñaciones históricas, *no* basta para definir la esencia de la temporalidad: más bien la temporalidad, en cuanto que margen de espacio y tiempo, queda como fundamento de la posibilidad de aquella noción habitual. A eso se debe también que la esencia de la temporalidad, en cuanto que fundamento de la historicidad y la verdad de la diferencia de ser, ni siquiera quiere que se la barrunte. Pero el motivo principal de esta resistencia consiste en la falta de precariedades, la cual excluye un auténtico forzamiento a la pregunta primordial por el ser.

13

¿Quiénes son los futuros? ¿La mayoría y su masa, o los menos, o *quienes están comenzando* y que, al fin al cabo, esconden en sí todo un tiempo y no necesitan el futuro? ¿Pero quiénes son los que
están comenzando? Los que vienen de la indigencia | de la diferen- 16
cia de ser.

14

Una vez que el historicismo se haya vuelto completo asumirá también el saldo de cuentas del futuro, figurándose con ello que ha conseguido poner la «eternidad» bajo su dominio. La falta de libertad frente a la historia se vuelve incondicional. Lo que justamente no tiene importancia en un presente se lo considera despachado... para la «eternidad». Todo lo que no sea un hacer primordial, todo lo

que carece de comienzo, necesita este engaño, porque tiene que eludir todo lo abisal y se ha salvado de entrada refugiándose en lo ajustable por medio de cálculos.

16 [*sic*]

Que el espíritu del frente hiciera acopio de sus fuerzas y que pusiera orden por la fuerza en el desbarajuste político es un efecto importante, y sin embargo superficial del gran guerrero en la guerra mundial. Pero todavía no hemos avanzado hasta el punto de experimentar por una vez lo inconcebible de aquel «ser ahí», ni de fijarlo durante mucho tiempo, como para saber que lo que aquí sucedió fue algo que aún habrá de retener su «efecto» por mucho tiempo, hasta que el hombre haya retrocedido hasta una hondura esencial que le deje preparado para contrarreplicar aquel misterio. Ernst Jünger es el primero y el único que lleva a cabo una meditación, *pero* sigue en pie la pregunta de si esta meditación se fundamenta para sí misma conjuntamente y al mismo tiempo su ámbito pri-
17 mordialmente propio y | su fundamento de verdad, o si, después de todo, no sucumbe a un incremento de lo ya dado (técnica, trabajadores) hasta lo incondicional («movilización total»[15]), habiéndose transformado en total lo que antes había sido lo particular. Eso se halla aún en el cauce de la manera de pensar moderna, y no alcanza una dignidad inicial de ser cuestionado, siendo aún metafísica.

En la medida en que van creciendo la incapacidad de pensar, la desgana a la hora de meditar, la endeblez a la hora de preguntar y la impotencia del decidir y del arriesgarse esenciales, lo grande de la historia cae en el ajetreo del mundillo de los pequeños, cuyos «productos» necesariamente descuellan como creaciones incomparables por encima de las necesidades y las capacidades de los más diminutos. No es de extrañar que la fundación de lo esencial y el arriesgarse a lo más digno de ser cuestionado no hayan sucedido: lo asombroso sería que esto llegara a convertirse en la cotidianeidad de la planificación organizadora. Solo muy rara vez sucede aquella fundación, y el historicismo moderno, que todo lo abarca con la mirada y que de todo hace saldo de cuentas, ha rellenado hasta taparlo los amplios abismos que se abren entre lo raro y lo esencial e inicial, rellenándolo con todo tipo de cosas incomparables, con lo que finalmente también se acabó aplanando lo que era único. Que no se haya producido la fundación esencial tampoco es una fatalidad, sino que para los sapientes no representa más que la necesidad

15. [E. Jünger, *Die totale Mobilmachung*, en *Krieg und Krieger*, ed. de E. Jünger, Junker und Dünnhaupt, Berlín, 1930, pp. 9-30].

de perseverar y | de guardar silencio. Pero resulta terrible el modo 18
como lo pequeño se enreda en la apariencia de lo grande... aunque,
«afortunadamente» para ellos —que después de todo es lo que im-
porta—, los implicados no intuyen nada de este enredamiento. Con
la duración supuestamente larga de la consumación de la Moder-
nidad, este enredamiento puede llegar a convertirse en una siniestra
destrucción que ya no sea perceptible en ninguna parte, y que, por
ser una destrucción de la verdad de la diferencia de ser, supere infi-
nitamente toda aniquilación de lo ente, por ejemplo en una nueva
guerra mundial.

Esta destrucción está en marcha desde hace mucho tiempo. Sa-
ber de ella es algo que le queda encomendado a todo iniciante y
preparador. Pero el desprecio de lo deplorable de lo pequeño tiene
que resultarle algo despreciable y no debe afectarle. La meditación
sobre este proceso de consumación de la Modernidad no debe
inducir a intentos de una «refutación» y de un «combatimiento».
Pero el miedo a la meditación y la endeblez a la hora de preguntar
no son acaso —como pretextan los «reaccionarios» y los «conser-
vadores», y sobre todo los «cristianos»— la consecuencia de la cos-
movisión política dominante, sino que surgen del despliegue y de la
consumación del carácter moderno del hombre, para quien la *auto-
certeza* de sí mismo —al margen de cómo pueda estar definido este
sí mismo como sujeto— | es la verdad primera y única. Todo poner- 19
se en cuestión a sí mismo, todo asomo de meditación, representa
una amenaza para esta verdad fundamental. Por eso, toda apariencia
de peligro exige tanto más resueltamente la inviolabilidad de la
certeza de sí mismo, y por tanto la eliminación de todo intento de
preguntar. La manera de pensar conservadora, y más aún la cristiana,
viven ya desde hace tiempo con el miedo a lo digno de ser cuestio-
nado. Por eso ofrecen un espectáculo «grotesco» cuando ahora se
las dan de custodios y salvadores del «espíritu». La necesidad his-
tórica y la grandeza propia de la incipiente época de la consumación
de la Modernidad se las degrada esencialmente si se permite que
resulten determinantes los «puntos de vista» de la política de parti-
dos y de la política eclesiástica, así como cualquier otro tipo de «pun-
to de vista» contemporáneo.

En la meditación sobre nuestra historia no se juzga sobre lo
que nos sale al paso historiográficamente ni sobre lo historiográfi-
camente actual, sino que esta meditación, en cuanto que inicial, es
una preparación de lo que en lo más profundo todavía está indeciso
primordialmente: el comportamiento del ser y de lo ente. La tarea
aquí es el avance meditativo en la historia de la diferencia de ser,
y únicamente esto. Esa tarea no puede evitar resultar extravagante,

chocante e improductiva, pero también por ese mismo motivo queda constantemente expuesta al abuso por parte de lo que solo en apa-
20 riencia resulta intempestivo. La esencia de la vocación del | alemán no está solo condicionada —como si fuera una entre varias—, sino que es incondicional, en el sentido de que gracias a los alemanes se debe conseguir a base de lucha el campar de la diferencia misma de ser, y no una mera reconfiguración de lo ente en el radio de alcance de las consecuencias históricas de la Modernidad y de su mundo humano.

15 [*sic*]

«Vivir filosóficamente»: ¿significa eso acaso seguir las doctrinas y las reglas de un «sistema» filosófico y llevarlas a la «praxis» de la vida cotidiana? ¿O más bien eso no significa únicamente ejercer por sí mismo la praxis de la filosofía, es decir, mantener en marcha una meditación primordial, sin miramientos y sin apoyos, y arriesgarse al campar mismo de la verdad como lo más digno de ser cuestionado? Este preguntar y decir no ha menester ningún «efecto», porque en sí mismo supera ya esencialmente todo «efecto», en la medida en que simplemente *es*, y con ello, sin llegar a ocasionar nada, desconcierta a lo ente y a lo que se considera tal, y quizá incluso lo espanta descolocándolo.

17

El conocimiento filosófico más sencillo en la época de la Modernidad consumada es el saber acerca del hecho de que y del motivo por el cual la filosofía tuvo que volverse imposible y sigue siendo innecesaria para esta época.

21 18

Todo lo que repercute y se consagra por entero al éxito y necesita tal repercusión para justificarse con ella resulta inesencial, es decir, carece de la fuerza esencial.

La degeneración de la *historiografía* en *historicismo*, y la historiografía misma, no se superan con la evasión a lo suprahistórico, sino solo con la historia: solo gracias a que el hombre es esencialmente histórico, a que reniega de todo imitar y solo responde a la indigencia de lo primigenio, en el sentido de lo que salta primordialmente.

19

La consumación de la Modernidad consiste en que el hombre se
concibe plenamente como «sujeto», y sobre todo en que se condu-
ce como tal. Pero la entereza de lo subjetivo justamente no consis-
te en el «individualismo», sino en que el hombre, *junto con* todo
lo que tiene a su disposición y le es propio, compila *todo lo huma-
no* —la comunidad y el mundo humano heredado en exclusiva—
en lo que subyace a todo valorar y planificar y ejecutar, haciendo
que como ámbito subyagan la medida y el objetivo y la planifica-
ción. El hombre se sabe a sí mismo como hombre cuando se toma en
serio esta posesión, cuando la acapara y no tolera nada más, cuando
toda repercusión la justifica | por su éxito y cuando por todas par- 22
tes se confirma como tal sujeto. Esta chifladura incondicional por
lo subjetivo tiene que poder hacerse pasar por lo «más objetivo»,
porque la «objetividad» no significa otra cosa que la vinculatoriedad
sin excepción de aquello subjetivo: una vinculatoriedad que se pro-
tege y se afirma con la exigencia a toda costa de la incuestionabili-
dad del mundo humano. Porque lo más inicuo de todo es lo medio-
cre e indeciso, por eso también resulta lo menos amenazado, y por
eso se garantiza legítimamente las expectativas de una duración
máxima, pudiendo hacer valer más que nadie su pretensión de «eter-
nidad». Y una vez que haya repercutido por completo el acostum-
bramiento a lo mediocre, el aseguramiento de la vida parecerá haber
alcanzado su triunfo. Pero donde aquel acostumbramiento trabaja
con el máximo éxito es ahí donde también se ha apoderado de lo
«grande» como lo que le resulta accesible y lo que él cultiva.

20

La «repercusión» de Nietzsche sobre la Modernidad se basa en lo
que en él mismo hay de moderno. Y eso comprende lo que en él hay
de esencial. Eso se expresa ya tempranamente, enlazando con Scho-
penhauer, quien no es superado por medio de una | liberación ni de 23
una inversión, sino a quien solo se le consolida. La frase (1873): «Lo
enteramente *subjetivo* es aquello en virtud de lo cual somos *hom-
bres*. Es el patrimonio acumulado del que todos participamos»[16]
(X, 212), contiene su postura fundamental filosófica permanente,
justamente ahí donde la «corporalidad» pasa a ser la subjetividad
determinante del «sujeto».

16. [F. Nietzsche, *Nachgelassene Werke. Aus den Jahren 1872/73-1875/76. Werke*, vol. X, Kröner, Leipzig, 1919].

Únicamente «repercute» lo que está a la altura de los tiempos. Lo intempestivo no solo es lo inoperante, sino —suponiendo que tenga su primordialidad y, por tanto, una auténtica intempestividad— lo que no ha menester repercutir. Aquello *de lo cual* nada se sigue, pero a lo que alguna vez habrá que seguir, sin que este seguir pueda ser un «efecto».

21

La «temporalidad», el ámbito donde campa el «ser ahí», el fundamento de la historicidad del hombre y, sobre todo, el fundamento de la asignación a la verdad de la diferencia de ser: todo eso no son verdades para cualquiera. Resultan algo extravagante no solo por «parte» de la opinión y la valoración comunes, sino que son extravagantes ya frente al constante acostumbramiento del máximo pensamiento occidental hasta su consumación a cargo de Nietzsche. Pues el esbozo de la temporalidad no se basa acaso en una demostración de propiedades del hombre o del «tiempo» que acaso hasta
24 entonces se hubieran pasado por alto, sino que surge con la | pregunta por la verdad de la diferencia de ser.

22

El regreso meditativo al primer comienzo no puede pretender limitarse a asegurar y renovar la vieja heredad, para darse con ello un prestigio y una legitimación posteriores. Pero esto resulta «imposible» por varios motivos. Cuanto más primordial e inicial sea una fundamentación y lo que ella fundamenta, tanto más exclusivamente se pertenece a sí misma y se rehúsa a toda imitación y «repetición» en el sentido de «volver a aducir» lo que ya ha sucedido y que, por tal motivo, campa ya como algo intocable. Pero lo único que todo comienzo exige como apropiado a él es, *de nuevo*, el *comienzo*. *Esta* repetición (cf. *Ser y tiempo*[17]) es el más acerbo combate de los comienzos: aquel combate que queda fuera de la confrontación *«historiográfica»* que calcula; aquel combate que, al regresar a lo que ya está campando, no se encuentra con ninguna asistencia ni con ninguna protección: con nada refugiándose en lo cual pudiera salvarse y que pudiera volver a ofrecer de nuevo. El retroceso se topa con lo abisal de un antagonismo que conserva su ley más propia y que lo único que exige del otro es la más extrema
25 enajenación frente a sí mismo. Este | combate se libra fuera de la colisión entre acción violenta y poder. El combate de los comienzos

17. [M. Heidegger, *Ser y tiempo* (GA 2, 1977), trad., prólogo y notas de J. E. Rivera C., Trotta, Madrid, [3]2012, pp. 407 s.].

lucha por la liberación de esa ley que hay oculta en ellos según la cual no se los puede discurrir, y lo único que se consigue luchando en lo supremo vuelve a ser la indigencia de otro comienzo. Aquí, el comienzo se lo está tomando esencialmente, y no como lo primero ni como lo siguiente para algo que en realidad *siga*: precisamente esto le resulta lo más indiferente al comienzo, puesto que a él le resulta esencial poner la fundamentación puramente en la esencia de ella. Lo que se «desarrolle» a partir de ahí siempre se basará en un abandono del comienzo. Solo los comenzantes pueden pensar inicialmente. Para los demás, que ya quieren ir más allá y «rebasar» el comienzo, el pensar inicial pasa a ser mera expresión de un «interés» «historiográfico» particular.

23

La estirpe actual no es ni se está volviendo —como se quiere pretextar— dura, sino que solo está embotada. Lo duro viene únicamente de lo claro de la meditación suprema, mientras que lo obtuso solo pertenece a lo abotargado y a ese abotargamiento que se toma por la «vida». Sin embargo, lo embotado muy bien puede acompañar al «racionalismo» consumado.

24 26

Es necesario pensar durante mucho tiempo dándole vueltas antes de que esté permitido romper el silencio sobre el pensamiento *nietzscheano* de la «*justicia*». Ella es la reminiscencia de la δίκη en el preguntar inicial de los griegos. ¿Pero se puede pensar lo bastante esencialmente —como Nietzsche opina— sobre la base de la «vida» y en conexión con la verdad como esa apariencia de constancia que resulta necesaria para vivir? ¿Quizá aquí Nietzsche esté abordando tangencialmente el carácter de decisión que tiene la diferencia de ser —sin preguntar la pregunta por la diferencia de ser—? En qué medida la justicia constituye el entramado esencial de la voluntad de poder y del eterno retorno, pero en qué medida *únicamente* se la está mencionando, eso solo puede decidirse si la metafísica de Nietzsche se la ha pensado a fondo desde un saber esencial de la metafísica, es decir, desde su superación interior. ¿Qué precario es nuestro armamento para este duelo? Y sobre todo, ¿qué carente de toda necesidad quedaría por todas partes semejante pensamiento? Para Nietzsche, la justicia [es] el intento de salvarse del huero «relativismo» de la doctrina de las perspectivas. Y sin embargo, en lugar de relativo al «sujeto», ahora se dice relativo a la «voluntad de poder». ¿Por qué no entonces relativismo? Porque no hay ningún absolutismo. ¿Qué entonces?

27 ## 25

Verdad. ¿De dónde tomamos la esencia de la verdad? ¿Qué nos garantiza nuestra destinación a hallar la esencia y a custodiarla? ¿Quizá solo el arriesgarnos a nuestra esencia propia? ¿Por qué este *tener que arriesgarse*? Antes de eso y antes de todo, ¿es ya *esto* la esencia del hombre, la cual él se consiente sin confesárselo, y de forma siempre velada, y siempre con unas malinterpretaciones que ya no representan ningún peligro para su animalidad decretada? ¿Qué significa que nosotros, la mayoría de las veces, recurramos directamente a lo que tenemos presente y a nuestro opinar incuestionado sobre ello, y que encontremos satisfacción en lo que ha sido arrastrado a nosotros y hasta nosotros de una mera actividad que es adicta a la vida? (Cf. pp. 79 s.).

26

El «dominio» del hombre, las maquinaciones de lo ente como lo real (lo eficiente), el menosprecio —que no se apercibe de nada— de toda dignidad que la diferencia de ser tiene de que preguntemos por ella, el mero eludir evadiéndose a salvaciones aparentes (la cristiandad): todo esto se lo ha llevado unitariamente y del modo más extremo hasta sus límites, de modo que el hombre ya no debe esperar hallar la salida a esta situación con un mero retiro del «mundo», como si entonces aún se le ofreciera en alguna parte algo reposado, intacto, en lo que pudiera confiar. No: primero el hombre tiene que
28 | contraponer a este grado extremo de abandono del ser un grado extremo de esa dignidad que la diferencia de ser tiene de que la cuestionemos. Es más, ni siquiera tiene que contraponerlo, sino que simplemente tiene que establecerlo, y arriesgarse por sí mismo y aprender a intuir algo de la esencial ineficiencia de la diferencia de ser y de cómo ella no ha menester repercutir. Esto es lo que caracteriza la época de la Modernidad consumada: que en ella no son posibles evasiones ni compensaciones ni soluciones inmediatas. Solo quienes comienzan pueden ser superadores, es más, ni siquiera necesitan ser superadores si ya son comenzantes. Los cambios de valores, las revoluciones, los derrocamientos se mantienen en las cadenas y en los círculos de lo que había hasta entonces y permanecen esencialmente rezagados tras aquello que hace falta: que el hombre se arriesgue a su esencia y que, en tal arriesgarse, averigüe esta esencia preguntando por ella como aquello a lo que se le brinda un primer nombre con la custodia de la verdad de la diferencia de ser.

27

Los comienzos nunca han menester repercusión, y lo que más inadecuado les resulta es la continuación. Los comienzos *son*. De forma ineficiente, su ser les fuerza de nuevo a un comienzo. Este forzamiento | sucede más allá del poder y de la impotencia, y se define 29
desde la cesión de los orígenes que, como saltos primordiales, se ponen alternativamente en libertad.

28

Hölderlin: «poniéndolo» y calculándolo *historiográficamente*, el poeta se encuadra en la época del idealismo alemán, cuyo pensamiento absoluto en parte realiza la consumación de la metafísica occidental y en parte la prepara. Este saldo de cuentas se puede ampliar al mismo tiempo a Goethe y a Schiller y al romanticismo, y a algunas cosas más, para hacer completo el sepultamiento historiográfico del poeta. ¿Pero qué nos importa la historiografía, la cual tiene que considerar a Hölderlin un proclamador y un consumador? Para la meditación *histórica* —propia de la historia de la diferencia de ser—, que pone en cuestión la metafísica en el conjunto de su campar y de su historia, Hölderlin es un comienzo, y eso significa al mismo tiempo que es la tácita exigencia del comienzo —del futuro como un comienzo—, y por tanto todo menos un consumador y un renovador.

El presupuesto «interior» para el historiador —suponiendo que tenga un «interior»—, en cuanto que conocedor de lo pasado, es que no se aperciba de la historia. Ante la opinión pública, él compensa esta | carencia (que no se la puede experimentar ni saber) con la 30
abundancia de los «resultados» y las «concepciones» respectivamente nuevos, es decir, estos mismos resultados y concepciones justifican un mundillo «de las ciencias del espíritu» que, en el radio de alcance de la época historiográfica, resulta inevitable y, de inmediato, ya solo aburrido. Cualquiera puede sobrepujar a cualquiera —pero nunca lo bastante rápido— en los ámbitos particulares y en relación con los «problemas» y los «temas» que la fugaz actualidad desea, y cualquiera puede recitar lo que está en el aire de la opinión pública —a la que nada se le escapa— un pelín antes que los demás, y entonces, de este modo, un tanto más frívolamente (a eso se le llama «con un brío contagioso»), mercantilizándolo así para que los vasallos de las «recensiones» y los «anuncios» no se queden sin material y los «interesados» no se queden sin la ocasión de parlotear. De la noche a la mañana es la nueva publicación siguiente lo que queda en el «centro» del «interés».

Pero todo esto únicamente puede tener importancia para la meditación en orden a vislumbrar en ello el poder del campar de la «historiografía» y para hacer recelar a los capaces de saber, también frente a los logros «que no están mal del todo» y de los que cabe aprender algunas cosas. Porque de lo que se trata no es meramente de aprender ni de la fe erigida sobre ello, sino de saber
31 que el arriesgarse a lo | más digno de ser cuestionado es lo *único* que vuelve a elevar al hombre a las alturas de su condición de fundador.

Si ahora hay una educación que resulte necesaria, entonces es la educación para la meditación, a la que al mismo tiempo no afecta lo que tiene que advertirse como desagrado y precariedad y ordinariez, pero la cual también sabe de su provisionalidad, experimentándose como azotada por los vientos de aquella tormenta —que ya se levanta en un futuro lejano— de la decisión entre la diferencia de ser carente de repercusión y la prioridad de las maquinaciones (poder *e* impotencia) de lo ente.

Pero un criterio difícil de cumplir y totalmente ajeno a la esfera pública, con el cual se puede distinguir sin posibilidad de engaño a los sapientes frente a los gestores e impulsores, es este: *si uno no solo puede mantenerse distanciado de lo inesencial, sino si también puede guardar silencio justamente acerca de lo esencial (lo que averigua la esencia preguntando por ella) y mantenerse en lo escaso de una limitación a una disponibilidad para preparar.* ¿Quién mide con *esta* medida? ¿Y quiénes llegan a enterarse jamás de que es *así* como se mide, y de que son estas silentísimas decisiones las que sostienen la historia (la fundación de una verdad de la diferencia de ser), y que es en el «espacio» de estas decisiones donde los fundadores son engen-
32 drados y concebidos, y donde toda «sangre» resulta nula *sin* | el ámbito clareado de la incardinación en la diferencia de ser?

29

Ninguna época se puede captar mediante la descripción de una «situación presente». Su historia nunca la sabemos inmediatamente. La pregunta por la esencia de su historicidad (y ahistoricidad) pregunta cómo la época se decide en relación con lo ente en cuanto tal en general y en su conjunto, y en qué verdad resulta determinante esta decisión. Pero todo esto se puede aplicar en un sentido todavía más exclusivo a la época de la Modernidad, y eso tanto más cuanto más abruptamente se pasa ella a la fase de su consumación, es decir, a la fase de su incondicional despliegue esencial. La desintegración y la destrucción a toda costa de todo lo que había hasta ahora se las minusvalora desde el horizonte —que ya ha perdido las escalas de medida— de «lo que había hasta ahora» como si fue-

ran una consecuencia de «épocas culturales», en el sentido de un hundimiento. En ello se pasa por alto que lo esencial en la «desintegración» y en la «destrucción» no es la mera eliminación de lo que hasta ahora era válido, sino la incondicionalidad, la calculabilidad y previsibilidad, la planificabilidad y la interna mutabilidad del propio proceso de destrucción. Eso significa que la entidad de lo ente, las maquinaciones en cuanto tales y su legalidad incondicional | son lo 33
que determina lo que *es*. Todo lo que desde entonces es «real» y se lo considera aún como tal, la «cultura» y sus bienes, no se desvanece, sino que solo pasa a ocupar el primer plano de lo que tiene que representar el pretexto para no permitir que aquel proceso de destrucción resalte en su auténtico ser. Pues este ser —como todo ser— solo unos pocos son capaces de soportarlo y de saberlo, y aquí, en la Modernidad consumada, solo aquellos que, estando ellos mismos *en* las maquinaciones de lo ente, son exigidos por tales maquinaciones como los ejecutores y realizadores.

Como una consumación semejante de una época —en este caso de la Época Moderna— no se puede desarrollar únicamente en ámbitos parciales de la actividad humana, sino que tiene que abarcarlos a todos, es decir, como tiene que abarcar el carácter masificado moderno del mundo humano, hacen falta formas esenciales de organización y opiniones esenciales que eleven a las masas por encima del mero carácter de rebaño. No para reconducirlas a una cultura superior que hasta ahora les hubiera estado denegada ni para que experimenten las «bendiciones» del bienestar y de la dicha, sino para que, bajo la apariencia de estas organizaciones, queden a toda costa a disposición de las maquinaciones y no contrapongan ya ninguna resistencia | al curso de la destrucción, pues todo lo que en los siglos 34
precedentes de la Modernidad se consideraba en ámbitos de repercusión aislados y en las capas del mundo humano que era «cultura» y que contenía objetivos unitarios para crear y para disfrutar, ahora ha quedado socavado y carece de toda fuerza determinante propia, y es lo que más apropiado resulta para llevárselo ahora a las masas como la apariencia de su vocación superior, en cuyo aparente vivenciar y embriaguez ellas se mantienen dispuestas para una renuncia a toda costa y sin condiciones a todas las pretensiones de dominio sobre la época.

De ahí que, por ejemplo, toda excavación bienintencionada de patrimonio popular anterior, todo cultivo probo de las usanzas, todo cantar el paisaje y el suelo, toda glorificación de la «sangre», no son más que fachada y pretexto, y lo son necesariamente, para reservarse disponible para la propia consumación completa de su esencia, es decir, para encubrirles a los muchos, lo que real y únicamente *es*:

el dominio a toda costa del poder de la destrucción como un proceso que por sí mismo obedece a una ley. Pero resulta que este encubrimiento superficial no es acaso un mero engaño, ni menos
35 aún un fraude y una farsa por parte | de aquellos que siguen siendo los ejecutores y los legisladores de las maquinaciones. Más bien, esta fachada externa a modo de pretexto, en cuanto que una fachada externa que ya se ha desprendido por completo del verdadero proceso de destrucción, viene exigida por sus propios ejecutores, los cuales se mantienen en una obligación que les proporciona aquella seguridad que siempre es un signo de «grandeza». Esta obligación de los ejecutores conlleva el saber de lo que en este proceso se ha vuelto en cada caso ineludible en las formas peculiares de los saltos (tanto una detención de la destrucción como una preparación anticipatoria de tal destrucción mediante la desintegración más inaparente). La grandeza de este saber —como una certeza singular en la que se consuma el «*ego cogito – sum*» de Descartes dentro de lo ente en su conjunto y *para* este— tiene su límite interior y configurador en el hecho de que no sea capaz de conocer la esencia de su historicidad propia.

Considerándola desde el dominio de las maquinaciones, esta incapacidad no es ninguna carencia, sino la auténtica fortaleza del poder actuar y de la falta de reparos. Sin embargo, desde un saber fundado de forma esencialmente distinta y que tiene un carácter
36 esencialmente distinto, como es el saber meditativo, | se puede advertir que aquí, en este proceso de consumación de la Modernidad, la entidad de lo ente como maquinaciones lo único que lleva hasta la unidad del campar y de lo caótico —ambos a toda costa— es lo que ha quedado trazado en la historia occidental del ser, que ha sido sustentada por la «metafísica»: el dominio a toda costa de la entidad sobre lo ente bajo *esa* figura que consiste en que, por todas partes, esto ente, en cuanto que lo operante y lo eficiente, «tiene» la prioridad sobre el «ser», haciéndolo pasar a este como el último vaho del mero pensar.

Este dominio, sin que él lo sepa, conduce hasta una decisión sobre la diferencia de ser: una decisión que él mismo no puede plantear. Por su parte, tal dominio no es capaz de crear el espacio para un esbozo de un preguntar distinto, ni ningún «tiempo» para la dignidad que la diferencia de ser tiene de que la cuestionemos, siendo ella lo más digno de ser cuestionado. Pero al mismo tiempo, a los sapientes (en el modo de los ejecutores, y de forma distinta a ellos en el modo de pensar la diferencia de ser) les resulta claro que toda práctica honesta, atenazada por los sentimientos y sentimental del mundo del pueblo y de la etnología no es más que una fachada

desprendida e intermedia, una vivencia «abstracta» que nunca vivencia —ni tampoco *debe* vivenciar nunca— lo que en realidad | sucede y *es*. 37

Las opiniones que quieren ver la auténtica realidad en esta práctica de «la sangre y el suelo», y en lo que con «la sangre y el suelo» supuestamente se ha alcanzado y experimentado, no solo desconocen lo que *es* y lo único que es, sino que cuando se presentan arrogantes constituyen una degradación del ser único de la época restándole importancia, y ese empequeñecimiento de lo ente que, en efecto, este mismo practica por su parte, considerándolo incluso deseable. Por el momento, acaso no quepa discurrir una oposición mayor que la que se abre por ejemplo entre el mundo en *Los maestros cantores* de Wagner y el auténtico ser de la época, pero que es una oposición que solo muy pocos aguantan y soportan, y que solo escasos hombres sueltos comprenden en su verdad dentro de la historia de la diferencia de ser. Pero que, dada la ocasión, *este* saber quizá se lo pueda marginar como una «exquisita abstracción» a favor de la «proximidad a la vida» de un mundo popular y de unas usanzas que se las ha vuelto a recuperar historiográficamente, eso se encuadra igualmente en el círculo de repercusiones del ineludible deslumbramiento y cegamiento de todos aquellos que, más o menos de forma graduada y mediata, | tienen que servir a la ejecución y al 38
cumplimiento de las maquinaciones propias del ser de la Modernidad.

No ha de extrañar que, en esta ineludible servidumbre, las «ciencias» superen a todo en cuanto a inocuidad y a desapercibimiento del saber. Las ciencias son las legítimas descendientes del espíritu moderno incipiente, y también quedan trituradas sin piedad en esa igualdad esencial de historiografía y técnica que ellas mismas fomentan pero que nunca pueden llegar a conocer, es decir, se las hace desvanecerse en lo meramente instrumental. Que en todo eso todavía haya algo que trate de procurarse reputación asignándose el nombre de «filosofía» da testimonio del triunfo completo del desapercibimiento. Hoy, como antiguamente en la Edad Media, el nombre de «filosofía» se lo toma como letrero para un encauzamiento —que la mayoría de las veces se lleva a cabo sin darse cuenta— de la completa renuncia al pensar y a la capacidad de pensar en el sentido del pensamiento meditativo, mientras que, por el contrario, el pensar *calculador*, el *logos*, ha alcanzado una altura y una seguridad y un poder que sobrepasan *esencialmente* todo lo anterior. En comparación con este pensar calculador, ese «simulacro de filosofía» que gustosamente se admite en el mundillo cultural no es más que un débil ruido con palabras y conceptos tomados de prestado, que nadie demanda ya | en serio, porque es aquí donde más se presiente aún 39
hasta qué punto todo esto viene a ser del todo un decorado suple-

mentario, ya solo en relación con la etnología y la historiografía y la biología, los cuales, al fin y al cabo, se limitan por su parte a desempeñar su función de ser fachadas antepuestas a modo de pretextos, solo que sin saberlo.

¿Pero hay un saber del ser obtenido por haber averiguado la historia de la diferencia de ser y la historia del *campar* de la verdad preguntando por ellas? ¿Un saber que al mismo tiempo sepa la esencia de la época y que sea ya una preparación de su futuro, sin que eso signifique que se pueda preparar una imagen de ese futuro ni nada planificable conforme al sentido del cálculo todavía dominante? Bajo la capa de las colecciones en los museos regionales y nacionales, la historia de Occidente está llevando a cabo soterradamente aquel acopio esencial de fuerzas para un último despliegue del carácter *maquinante* de la entidad, la cual, en cuanto que autoproducción representada, encuentra su esencia en disponer sin excepciones, de forma acondicionada, calculable y predecible sobre todas las cosas en su conjunto y sobre el conjunto mismo de todas las cosas; y poniéndose a toda costa y ciegamente a disposición de las maquinaciones, y disolviéndose en ellas, plantea una última exigencia, la cual ofrece ya en sí misma su cumplimiento primero y definitivo. La entidad se sobrecapacita aquí para elevarse hasta convertirse en un po-
40 der supremo | y para propagar en lo ente, como esencia suya, este proceso de la consistencia del poder que, de cuando en cuando, se sobrecapacita a sí mismo, de tal modo que toda pregunta por la verdad de esta esencia y por su fundamentación se vuelve infundada y carente de impacto. El hombre de esta época viene a estar en un ámbito carente de verdad por cuanto que ya el modo como cada situación es sobrecapacitada a cargo de la siguiente resulta tan justificado que incluso la reflexión sobre tal legitimación queda olvidada y erradicada a cambio del despliegue del poder.

No hay ninguna contradicción en el hecho de que el dominio supremo del ser, asumiendo la forma de maquinaciones, vaya propagando el completo olvido de ser. Y suponiendo que hubiera una «contradicción», ¿qué importa ya una contradicción en este ámbito de poder? Una contradicción ya solo se puede considerar que es un «pensamiento» que llega demasiado tarde, un pensamiento que, por vía de un representar suplementario o concomitante, todavía intenta mantener apartado del proceso de una consistencia del poder que se sobrecapacita a sí misma: un intento que solo en apariencia le sale bien. Pero una época para la que, a causa de la prioridad de lo real y de lo eficiente, la verdad ya no puede representar ninguna necesidad, y para la que, por tanto, la falta de verdad tampoco puede representar ninguna merma, sino como mucho una ganancia,

enseguida convierte todo aferrarse | a «verdades» creídas previa- 41
mente en un inicio vanidoso, que quizá pueda proporcionarles a individuos sueltos y fugaces esa escapatoria que representa el tranquilizamiento, pero que ciertamente ya no tiene voz en el dominio del ser como maquinaciones, ni menos aún muestra la idoneidad para preparar la transición.

Pero al mismo tiempo, la época de la falta de verdad tiene que ir difundiendo a la vez una apariencia completa de posesión incondicional de verdad, que hace que en todo momento parezca superfluo e incordiante preguntarle a la época misma por su esencia y por su definición dentro de la historia de la diferencia de ser. Todavía mucho más ampliamente se impone en esta época la agitación de aquellos que no pueden ver lo que está sucediendo, y que por su parte huyen refugiándose en una apariencia consistente en que, lo que ellos sostienen y representan, ya solo por ello posee una fuerza histórica. Si la época del olvido del ser consumado y despreocupado de sí mismo y de la falta de verdad resulta tan única en su carácter histórico, se debe a que, aquí, la irrestricta amplitud de la pretensión de poder por parte de la entidad se equipara con una atrofia del ser, que queda reducido a la nada ya solo nula y carente de verdad. Como autodesignación de la época ya solo le queda la comparación historiográfica como averiguación mediante cálculos de su incomparabilidad, así como la planificación técnica como impedimento de
toda | detención, la cual, en medio de la prioridad esencial de la 42
sobrecapacitación y de su autocerteza, enseguida podría abrirse paso como una inseguridad. La más profunda fuerza de destrucción de una época (su «debilidad» oculta bajo la apariencia de robustez) consiste en que no puede resolverse a favor de la veracidad frente a su más oculta indigencia esencial.

¿Pero qué sucedería si *esta* incapacidad para resolverse, en cuanto que afirmación de lo incuestionado, constituyera la esencia de una época: lo moderno en su consumación? Entonces aquí no cabe hablar de un «fracaso» ni de una «carencia». Sabiendo, tenemos que reconocer aquí la grandeza propia, lo gigantesco de una destinación histórica, y rechazar toda pretensión de condenación —habiéndonos quedado cortos con los cálculos— a causa de un fastidio y de una insensatez. Pues más decisiva que la complacencia de los que llevan saciados desde hace tiempo —porque nunca estuvieron realmente hambrientos—, más esencial que la conservación de los que desde hace tiempo resultan superfluos, es la *sublevación del saber* acerca de aquello que *es*. Pues aquí se oculta la promesa de un saber de una verdad distinta, hacia la que el hombre futuro tendrá que partir.

La *seriedad* del pensar no es aflicción ni lamentación por los tiempos supuestamente malos ni por la amenaza de barbarie, sino
43 la resolución de la inquiriente | perseverancia en lo incalculable y en lo que propiamente campa y que en sí mismo ya es futuro. Cuando uno renuncia a alegar y a propagar públicamente como hallazgos los muchos caminos, a menudo ya recorridos, de una *búsqueda* de lo mismo, entonces todo su peregrinaje se concentra en una sencilla ubicación, cuyo margen único de espacio y tiempo se extiende por el deber de perseverar en la dignidad que lo todavía incuestionado tiene de que preguntemos por ello: la diferencia de ser y la fundación de su verdad.

30

Lo que menos aporta «la verdad» en sí son las autointerpretaciones del hombre y de su verdad, porque son ellas las que más quedan definidas por el momento respectivo y por la resistencia de ese momento a la hora de soportar la verdad.

31

Hölderlin. La malinterpretación más funesta que se le hace al poeta y que aún se le reprocha consiste en que se le hace responsable del «alemán de Hölderlin». Esa malinterpretación resulta funesta no ya solo porque esta alemanidad tiene que ser muy marginal y fugaz, sino porque, con ella, a Hölderlin se le está despojando de algo esencial: ser el comienzo de la más profunda conmoción de la metafísica occidental, es decir, de la historia del ser de Occidente. Úni-
44 camente puede saber de este poeta | quien, previamente, haya experimentado la dignidad que el ser tiene de que lo cuestionemos, y quien haya fundado esta experiencia como fundamento del «ser ahí». Lo otro que cabe hacer con Hölderlin es omitir esa manera propia de la historiografía del espíritu y de la literatura —y quizá también de la política— de dejarse preparado aquello que previamente se lo había retirado como algo ya sido.

32

Una cosa es la autoconciencia como saber inquiriente de la esencia reservada y de su historia.

Otra cosa es la autoconciencia como rechazo de toda dignidad de ser cuestionado a causa de la arrogancia propia de la seguridad completa y de pretender ser determinante en toda planificación y posicionamiento.

33

Se tiende a pensar que si la meditación esencial no se produce es porque se la prohíbe y se la reprime, mientras que, en realidad, esta falta de meditación surge de un fracaso de la indigencia primordial, que es la única que puede engendrar la fuerza de la meditación. La presunta prohibición de la meditación surge por sí misma de la falta de la fuerza para las decisiones esenciales, que son las únicas que se toman en el espacio de lo más digno de ser cuestionado.

34 45

El *nihilismo* es aquella postura fundamental en medio de lo ente que *no* conoce la nada *ni quiere* conocerla, sino que, más bien, toma lo ente mismo y la incesante práctica de lo ente como actividad para «lo verdadero».

35

¿Pero qué sucedería si eso se debiera a que, en la docencia que de alguna manera resulta pese a todo escolar o pese a todo pública, jamás estuviera permitido ni se pudiera decir lo esencial, lo experimentado de la forma más propia y lo averiguado por haberlo preguntado, porque todo aquello que tiene el carácter de magisterio y de opinión se vuelve cruelmente contra lo esencial, también ahí donde y cuando es la «seriedad» —que tan a menudo se invoca— quien pretende enseñar?

36

Después de todo, la pregunta por la verdad de la diferencia de ser, que es más primordial que todo preguntar metafísico, podría ser solo el mero «aliciente» de una «nueva» sabiduría. Es más, *tiene que* serlo para todo opinar historiográfico que persevere en su postura y que, de este modo, nunca pueda saber que, aquí, la transformación del preguntar no es una alteración del «planteamiento del problema», sino una transformación esencial del hombre | desde su 46
«referencia» a la diferencia de ser y en esa «referencia», y por tanto el amortiguamiento de un empentón de la diferencia misma de ser.

Es una noción que resulta engañosa pensar que la «Obra principal» que tenía planeada Nietzsche está disponible en una elaboración similar —pero desde luego no igual— a la de la *Lógica* de Hegel. Aunque entonces «uno» podría constatar historiográficamente lo que Nietzsche pensó y quiso decir, sin embargo su pensamiento y su modo de preguntar habría quedado desterrado a lo inaccesible, por no decir que se habría sofocado. ¿Sabía Nietzsche

esto? Ciertamente que sí. Y lo sabía con un saber que queda bajo la ley de un designio que compone y ensambla y que nosotros no conocemos ni debemos conocer. Toda filosofía esencial sigue su destinación obedeciendo a la ley de un designio que la compone y ensambla: por ejemplo la *Crítica de la razón pura* de Kant, los tratados breves de Leibniz y sus cartas y compilaciones en parágrafos, las *Regulae* de Descartes, los *Diálogos* de Platón. ¿Bajo qué figura debemos abordar entonces la «Obra principal» de Nietzsche recurriendo a ella y conservando sus arranques, sus trabajos preliminares y sus fragmentos? La propuesta de dejarla como está y de «sacarla» tal como nos ha llegado transmitida, incluso en facsímil, tiene algo de consistente y de «verdadero», y sin embargo con ello no hay dada
47 ninguna | garantía de que pueda llegarse a saber —ni siquiera en lo más mínimo— en su unidad más íntima y campante aquello que —para el Nietzsche inquiriente y meditativo— dispuso de entrada este «material», manteniéndolo dispuesto y encajado y no dejándolo jamás ser mero «material». La clasificación numérica no es más que un remedio de emergencia externo. Precisamente cuando tomamos conciencia clara de que al «conjunto» no se le puede endosar por la fuerza *una* única «disposición» que nos hemos sacado de alguna parte, y de que tampoco un mero dejar lo que nos ha llegado tal como está en forma de transcripciones en los cuadernos es capaz ya de conservar el pensamiento «real», justamente entonces la pregunta por el modo de la tradición de *este* legado se desplaza al ámbito de la plena dificultad, pues incluso la clasificación meramente temporal de los fragmentos sueltos resulta seductora, en la medida en que con ello surge la opinión de que un pensamiento esencial solo lo hay cuando se lo anota y se lo apunta a menudo. Pero lo que sucede en verdad es que lo esencial, lo que sostiene la meditación, lo que remueve y lo que dispone y hace encajar, siempre se lo pronuncia y se lo delata después que lo incidental, que en apariencia es lo que realmente y lo único que se ha tratado.

Así es como el intento de hacer una publicación de la obra principal de Nietzsche que resulte suficiente (¿pero suficiente para qué y
48 que satisfaga | a quién?) quizá venga guiado por una intención equivocada, en la medida en que la publicación nunca puede ir destinada al público lector ni a los lectores «en general», pero tampoco a «biógrafos» y sibaritas extravagantes, sino *únicamente* a los pensadores. Pero a estos les resulta indiferente la forma que adopte la publicación. Pues también la *Lógica* de Hegel, o el tratado de Schelling sobre la libertad, o la *Crítica de la razón pura* de Kant, hay que cuestionarlos cada vez primordialmente y de principio a fin desde sus respectivos orígenes, captados cada vez de forma más esencial, y la

propia exposición siempre *es* solo una exposición confeccionada y
ensamblada, y se la confecciona y ensambla desde su respectivo ori-
gen. El mero dominio técnico de las formas de disposición no signi-
fica nada, sobre todo teniendo en cuenta que cada uno de estos pen-
sadores experimentó en todo momento la necesidad —aunque no la
expresara explícitamente— de exponer *de otra manera* lo que pre-
cisamente estaba construido *así*, únicamente para decir exactamente
lo mismo y lo único por lo que se estaba preguntando y que se esta-
ba pensando. Hegel necesitó la prolijidad de su lógica para decir a
su manera aquello tan sencillo que tenía que decir pero de un modo
que le hiciera justicia esencialmente. Schelling dice lo que tiene que
decir de forma igual de original, y quizá | incluso aún más esencial- 49
mente, en su «Tratado sobre la libertad», que es incomparablemente
«más corto». Lo que Nietzsche tiene que decir a menudo lo dice en
un único «aforismo» logrado. Pero en todos estos casos lo sencillí-
simo le resulta inagotable a la reflexión posterior, al pensar por sí
mismo y al ir más allá pensando: la verdad es independiente de las
dimensiones y de la forma de la exposición, la cual resulta justa-
mente lo que ha sobrado, caso de que se la tome como lo primero y
meramente se repase con cálculos su sentido... sin haber estado ja-
más ya previamente en su origen, a partir del cual se concibe dicho
sentido *y* la forma de su exposición.

¿Qué debe suceder pues con el legado de Nietzsche? Hay que despertar y disponer a aquellos que estén en condiciones de abrirse paso preguntando a través de lo esencial —conociéndolo solo de esta manera—, para crear primeramente «tan solo» un ánimo general de estar dispuestos: un ánimo con el que una época se fortalece —en la figura de sus inquirientes y sapientes— viéndose afectada por lo que sucedió en esta consumación de la filosofía occidental en su primer camino desde su primer comienzo.

37

En ocasiones, parece que las «naturalezas armónicas» —como se las
llama— encarnan lo divino mismo. Pero esta «apariencia» lo único
que hace es ocultar su falta de referencia | a los dioses. Hombres 50
desgarrados, cuya esencia es atravesada por esta fisura, quedan por
el contrario abiertos por el desgarramiento, de modo que una aper-
tura de este tipo mantiene preparado un abismo adentro del cual
pueden irradiarse la proximidad y la lejanía de los dioses y el desa-
sosiego de su irresolución.

38

Ahora llaman «milagro» justo a lo que se basa exclusivamente en la planificación y en el cálculo, y que en todo momento se puede imitar con una exactitud incrementada. Un «milagro» así es, por ejemplo, el aparato de mando de una batería antiaérea para calcular trayectorias. *Este* prodigio es lo único «real», el único ente, de modo que el «mundo» está ahora lleno de «milagros» como no lo estuvo nunca. Frente a eso, ¿qué pintan todos los «símbolos» y todas las usanzas aducidas artificiosa e historiográficamente a la fuerza? Estos «milagros» de la técnica, en el sentido más amplio, le encantan al hombre, de modo que él llega a opinar que es *él* quien domina el milagro, siendo que, sin embargo, se ha convertido apenas en la pieza más dócil de la maquinaria. De un «dominio» del hombre «sobre» la técnica únicamente puede hablar hoy quien al mismo tiempo desconozca el carácter maquinal del ser en la interpretación moderna y, al mismo tiempo, no sea capaz de saber nada del carácter calculato-
51 rio | y a la vez animal del sujeto humano moderno. Pero tampoco es que el hombre haya sucumbido a la técnica, sino que la técnica *y* el ser humano están incluidos del mismo modo en el arrastre del ser como maquinación, de modo que una superación y una decisión no podrían ser posibles, ni por parte del uno ni por parte de la otra, mientras la decisión no se la desplace a la pregunta por la verdad del propio ser y a su fundamentación: la «totalidad» no es más que una escapatoria a la falta de meditación.

39

Estar ocupado (con la «filosofía») todavía no es *trabajar*. Trabajar sigue estando muy lejos de *crear*. Y *crear* no es todavía *fundar*. Las diferencias son en cada caso infinitas, es decir, esenciales. En el primer plano superficial de la apariencia de todo quehacer al que se le da rienda suelta, todo se parece a todo. Y encima, al fin y al cabo, esta igualdad todavía se la puede fundamentar «científicamente», por cuanto que todo hacer está condicionado «biológicamente», de modo que todo procede de igual modo de «la vida». Y en la medida en que, además, este conocimiento se lo considera un descubrimiento, tales «verdades» poseen algo hechizante para los irreflexivos y atolondrados. Pero lo esencial sigue siendo que, de este modo, al
52 hombre se le expulsa del cauce de toda *meditación*. | ¿Se tiene idea de qué destrucción «de la vida» es la que se está produciendo? Esa destrucción equivale a aquel enarenamiento y a aquella desertización de nuestro suelo demasiado calculado y demasiado cultivado. ¡Y no preguntemos qué especie de cuestionable «biología» es esta

«ciencia», sobre la cual se basa aquella «visión de la vida»! ¡Si ellos supieran lo que para esta «biología» significa la tan proclamada dependencia de todo hacer —y por tanto también del «pensar» «biológico»— respecto de la «vida»! Pero, habiendo sido arrojado fuera del cauce de la meditación, es entonces cuando uno teme del todo como a la peste el salto adentro de este círculo, no por comodidad, sino porque el dominio del ser como maquinación ya no deja libre al hombre ni a lo ente para un salto al ámbito abierto de una averiguación esencial mediante el preguntar.

40

Como ahora resulta que, afortunadamente, incluso la «soledad» debe llegar a convertirse en una institución pública, podría haber quedado demostrado que se ha consumado la desintegración de todas esas posturas y todos esos temples de ánimo esenciales del hombre que había hasta ahora, así como su disolución en el indiferenciado mundo de las vivencias. Aunque de este modo (instituyendo la soledad como una situación general | organizable que se pue- 53
de calcular y asignar públicamente) uno se piensa que se puede evadir del ajetreo demasiado grande del mero trabajo comunitario asegurándose «lo otro», sin embargo, con eso solo sucede en verdad que las últimas islas son inundadas por las mareas del amontonamiento y la generalización incesantes, pues la soledad no se la puede «hacer» ni «querer». La soledad es lo más escaso, y es una necesidad del ser, en la medida en que ella se obsequia con sus abismos al «ser ahí» del hombre. Lo que entonces «se» puede «hacer» es, como mucho, una preparación para el *saber* de que una transformación del ser en cuanto tal, es decir, una superación de la época del abandono completo del ser, es lo único que abre la *posibilidad* de hombres solitarios como fundadores y como quienes sostienen esencialmente. Por el contrario, haciéndose pública la soledad al transformarse en una institución, se han eliminado los últimos diques que contienen el oleaje de las maquinaciones del ser. Aquel proceso —quizá inaparente, como el destello de románticos retrasados— no es más que el signo de un proceso de la historia de la diferencia de ser, en comparación con el cual toda «historia universal» de la historiografía se queda en juego de niños.

Y los dioses más lejanos se sonríen de este paroxismo.

41 54

La falta de saber filosófico (no la mera falta de conocimientos) del actual «científico» alemán, sobre todo en la generación que se está

formando ahora, ha asumido una forma que muestra que aquí de nada sirve ya ninguna cuestión de una «carencia de formación», sino que ya se está desarrollando algo que no se puede impedir ni detener con ninguna ampliación de la enseñanza «filosófica». Esta falta ni siquiera tiene que ver nada con la «barbarie», porque no es una cuestión de «cultura». Aquí sale a la luz la señal que indica la completa disolución de la «ciencia», y por tanto del «saber», en las maquinaciones del propio ser. Pero lo enigmático resulta ser que las «ciencias» son las menos capaces de ver cómo *en* su funcionamiento *en cuanto tal* (y no acaso solo a causa de sus «resultados») se ha consolidado y se ha provisto de medios para configurarse a toda costa aquello que únicamente *es* y será en esta época.

¿Por qué en las «ciencias» sigue habiendo todavía el «romanticismo» del «espíritu» y el «misticismo» de la «cultura»? Porque no tienen ningún *saber* ni pueden preguntar, porque no pueden ver lo
55 grande de una | brutalidad incomparable del ser desatado y, si pudieran, no querrían reconocerlo.

42

Lo que en el futuro tiene que llamarse con el nombre de *brutalitas* (que no por casualidad es un nombre romano), y que es la incondicionalidad de las maquinaciones del ser, no tiene nada que ver con una valoración despectiva y «moral» en un sentido burgués de algún tipo de situaciones superficiales, con cuya «condenación» se embriagan los anteriores retrógrados y los ánimos cristianos, para reembolsarse con ello un valor propio suyo en el que, después de todo, ya no creen del todo. La *brutalitas* del ser es el *resplandor* de la esencia del hombre, de la *animalitas* del *animal rationale*, y por tanto también y justamente de la *rationalitas*. No es que aquella *brutalitas* sea la consecuencia y la transferencia de una autoconcepción *humana* al ámbito de las cosas no humanas, sino que *el hecho de que* el hombre tuviera que ser definido como *animal rationale*, y *el hecho de que* la *brutalitas* de lo ente habrá de impulsarse algún día hasta su consumación, ambas cosas tienen un mismo y único fundamento
56 en | la *metafísica* del ser.

De este campar del ente y del conjunto que ahora es válido para la época de la Modernidad consumada únicamente *saben* unos pocos y de forma fundamentalmente diversa en cada caso: por un lado, aquellos hombres esenciales (es decir, que están destinados a aquel campar e incardinados en él a toda costa y sin que los perturben) que, actuando y planificando, configuran la época; y luego, aquellos que de inmediato son pocos y que ya se han anticipado saltando desde un saber primordial hasta la dignidad que el ser tiene de

que preguntemos por él. Lo que «está sucediendo» fuera *de estos* sapientes es indispensable, y se vuelve cada vez más indispensable en su masificación, sin pese a todo determinar jamás por sí mismo al ser.

Todos estos *que nunca son demasiados* necesitan el romanticismo del «imperio», del mundo del pueblo, del «suelo» y de la «camaradería», del fomento de la «cultura» y del «florecimiento» de las «artes», aunque solo sean los artistas y las bailarinas del Jardín de Invierno de Berlín[18]. Todos estos que nunca son demasiados necesitan la incesante ocasión para «vivenciar», pues ¿qué otra cosa habrían de hacer con su «vida» si no la vivenciaran? Entre ellos hay
también aún «cristianos» que, | como no tienen ni idea de lo que es 57
real, se figuran que están viviendo en las «catacumbas», siendo que, después de todo, todavía hasta hace poco, cuando por todas partes había ocasión de participar en el poder político, se sabían en el «cielo». El fariseísmo de Karl Barth[19] y de sus camaradas supera aún lo veterojudaico en aquellas dimensiones que vienen dadas necesariamente con la historia moderna del ser. Este discipulado se figura que unos gritos que sean todo lo fuerte que se pueda sobre el dios que está muerto desde hace tiempo conducirán alguna vez a un ámbito de la decisión sobre la divinidad de los dioses. Se figuran que, como hablando «dialécticamente» se evaden a algo pretérito, están elevados por encima del tiempo hasta la «eternidad», siendo que, en su condición de los verdaderos destructores, no hacen otra cosa que socavar «el futuro» (que no el progreso) del hombre. Sin embargo, en verdad son los promotores de la *brutalitas* totalmente marginales e ignorantes: a su modo se encuadran entre los indispensables, por cuanto que *impiden por su parte* el saber esencial y contribuyen a dejar vía libre a la *brutalitas* del ser.

La brutalitas del ser tiene *como consecuencia* —que no como causa— que el hombre mismo, en cuanto que ente, se convierta de
propio | y plenamente en *factum brutum*, y que «fundamente» su 58
animalidad con la doctrina de la raza. Por eso, esta doctrina de la «vida» es la forma más plebeya y ramplona como esa dignidad que la diferencia de ser tiene de que preguntemos por ella se hace pasar —sin barruntarla en lo más mínimo— por algo obvio. El enaltecimiento del hombre mediante la evasión a la técnica, la explicación a partir de la raza, la «nivelación» de todos los «fenómenos» igualándolos a una forma fundamental de «expresión» de..., todo eso

18. [Famoso teatro de variedades de Berlín, destruido en un bombardeo en 1944].
19. [Karl Barth (1886-1968), importante teólogo protestante, cofundador de la «Iglesia confesante», que mantenía una actitud crítica hacia el nacionalsocialismo].

siempre es «correcto» y «evidente» para cualquiera, porque aquí no hay nada que preguntar, puesto que la pregunta por la esencia de la verdad resulta inaccesible de entrada. Esta «doctrina» únicamente se diferencia del resto de las «cosmovisiones de las ciencias naturales» en que, aparentemente, afirma todo lo «intelectual», es más, en que es la única que hace que lo «intelectual» resulte «eficiente», y sin embargo, al mismo tiempo y en lo más profundo, *niega* con una negación que impulsa hacia el nihilismo más radical, pues «al fin y al cabo», es decir, ya en su comienzo, todo es «expresión» de la raza. En el marco de esta doctrina, todas las cosas y cada una de ellas se pueden enseñar según haga falta, y esto, a su vez, hay que percibirlo como una consecuencia de la *brutalitas*.

«Movilización total»: pero nunca como una consecuencia de las maquinaciones de lo ente libremente asumida y dominada a sabiendas, sino solo como un ineludible fenómeno de la época junto con
59 la | política cultural wagneriana y la cosmovisión científica del siglo XIX. Pero, después de todo, este «sincretismo» no es más que el primer plano superficial de la grandeza propia de esta época, la cual tiene su principio tácito en la completa falta de meditación. Con eso se corresponde, en la doctrina del hombre, el principio de la raza como verdad fundamental. Solo ahora es cuando se obtiene del hombre este principio y cuando se lo plantea como época y fundamento para su mundo humano: un principio del cual se nutre «por sí misma» la animalidad de los animales. La «humanidad» y la «personalidad» por sí mismas no son más que expresión y propiedades de la animalidad: el animal depredador es la forma primigenia del «*héroe*», pues en él todos los instintos todavía no han sido falseados por el «saber», mientras que al mismo tiempo están controlados por un ímpetu suyo que queda respectivamente sujeto a la raza. Pero el animal depredador, provisto de los medios de la técnica suprema, consuma la realización de la *brutalitas* del ser, de tal modo que en la neblina que le envuelve se pone también toda «cultura» y la historia computable historiográficamente —la imagen histórica—. Luego hay también para las «ciencias» una época «jovial» de descubrimientos que se suceden precipitadamente. ¿Y luego? ¿Qué estremecimiento es esencialmente suficiente como para hacer surgir una meditación? ¿O es la *brutalitas* la que tiene la última palabra? ¿O
60 quizá | la ha pronunciado ya, de modo que todo lo que queda ahora es el vacío paroxismo del largo final, de la *falta* de hundimiento, en cuanto que eso representa una deformación de la «eternidad»?

43

Es una opinión pueril figurarse que un pensador podría pretender jamás afirmar que las «*ciencias*» surgen *de* la filosofía (como el chorro de agua del caño de la fuente), es decir, que se supone que la filosofía moderna en su comienzo (Descartes) hizo surgir de sí misma las ciencias. *De* esta filosofía —suponiendo que sea una tal, y tanto más cuanto más decididamente lo sea— no surge absolutamente nada. Las ciencias solo surgen mediatamente (causadas por la τέχνη y el trabajo) «de» la metafísica en la medida en que echan mano de la esencia respectiva de la verdad, segregándose ya así de ella. Aún más extraña resulta ciertamente esa intención de la «historia del espíritu» de pretender refutar aquella supuesta opinión de los filósofos. ¿Cuántas malinterpretaciones han surgido ya del acoplamiento, intentado reiteradamente, de la filosofía con las ciencias, y esto para ambas «partes»? Esta fusión ha resultado ser fatídica para la historia occidental. La filosofía ya no alcanzó su esencia como | pregun- 61
ta por el ser. Las ciencias sucumbieron al servilismo hacia cualquier «señor» que se presentara justamente en ese momento. Y la meditación sobre la esencia de la verdad resultaba algo ajeno, si es que no se volvió demasiado habitual bajo la figura deformada de la «gnoseología». Se reprimió el saber de los ámbitos esenciales de las decisiones. Todo opinar se vuelve indisciplinado y desenfrenado, y uno busca salvarse apresuradamente refugiándose en una fe, pues, al fin y al cabo, el mundillo de la «cultura» ya está asegurado por otras vías.

Las «ciencias» *nunca* surgen *sin* la filosofía, porque tienen que recurrir forzosamente a una posición esencial del campar de la verdad, y por tanto, previamente, a una posición esencial del campar del ser. Pero las ciencias nunca surgen *de* la filosofía ni *gracias* a ella. Las ciencias son «filosofía» en la medida en que *no* pueden existir *sin* la filosofía, aunque esta consistencia —como muestra la Modernidad— se vuelve tanto más «segura» cuanto menos se preocupen las «ciencias» de la filosofía y cuanto más superficialmente lo hagan. Pero las «ciencias» nunca son «filosofías» en el sentido de que sean capaces por sí mismas de «filosofar»: precisamente es este «filosofar» lo que ellas tienen que rechazar de entrada de sí mismas para poder abandonarse a lo ente mismo y a su manejo. Por eso, toda investigación historiográfica de la historia de las ciencias pregunta de entrada en la dirección incorrecta cuando trata de hacer que «las ciencias» surjan *de* | una filosofía, ya sea la antigua, ya sea la de 62
Descartes. Pero precisamente porque ya este preguntar no puede resultar adecuado para la esencia del asunto, la meditación tiene que tratar de comprender cómo es que las «ciencias» *no* pueden ser lo que son *sin* la filosofía: este modo como las ciencias están condicio-

nadas por la filosofía es esencialmente más profundo (porque concierne a la esencia de las ciencias) que el modo como el surgimiento y la práctica de la ciencia están sujetos a condiciones que se hallan fuera de la filosofía. Aunque, no obstante, hay que reparar en que también estas condiciones que *no* son filosóficas, a pesar de no ser ellas mismas filosofía, sin embargo están fundamentadas en una determinada dominancia de una interpretación esencial de la verdad y del ser, y por tanto, pese a todo, están fundamentadas a su vez en la filosofía. La habitual perplejidad de los investigadores frente a la filosofía tiene *también* su causa en no haber pensado a fondo unas posibilidades de relación —que, a pesar de ser diversas, sin embargo se corresponden mutuamente— entre las «ciencias» y la filosofía. Ciertamente, el motivo principal de la perplejidad es la gran indiferencia hacia todo lo «espiritual».

44

Lo que sostiene y excita a las ciencias son las expectativas ilimitadas de que siempre se harán nuevos descubrimientos. Pues incluso *lo*
63 *que* ya se ha descubierto (y máxime en las ciencias | «historiográficas»), se lo puede volver a descubrir con un cambio de «punto de vista», pudiéndose demostrar lo anterior como «falso». Y sin embargo, los «puntos de vista» nunca proceden de las ciencias mismas, sino que siempre les son suministrados, y a menudo de forma que los investigadores se piensan que se les han ocurrido a ellos mismos: de ahí lo *pueril* de esta gente. Estas expectativas de sobrepujamiento le dan al investigador medio el peso y la importancia ante sí mismo de su actividad, un peso y una importancia que por lo demás no los hay. Las ciencias, y justamente en el caso de los grandes investigadores, se «nutren» de las posibilidades de descubrimiento, pero nunca del vínculo con *aquello que* dentro de esas posibilidades viene a ser descubierto: pues eso mismo nunca puede bastar para sostener una existencia humana, sino que lo único que puede sostener es, quizá, que le descubran a uno, siendo eso causa de prestigio y «fama», o como una simple prestación y un simple cumplimiento del deber al servicio de la «verdad».

De otro modo sucede con la *filosofía*. Para el pensador, lo vinculante, o mejor dicho, *lo que lo estremece descolocándolo*, es de entrada aquello mismo que hay que averiguar preguntando, la diferencia de ser, en su dignidad de ser cuestionada. Lo digno de ser cuestionado nunca se considera aquí el «objeto» de un «preguntar» ilimitado, y por tal motivo cada vez más rico en perspectivas y nunca terminado. Más bien, el averiguar preguntando es ya en sí el salto adentro de un abismo, y *todo* momento del pensar meditativo su-

pone un estremecimiento del «ser ahí». Lo cual, ciertamente, no tiene nada que ver con una «psicología» del filósofo, porque, al fin y al cabo, a causa de ese estremecimiento que lo descoloca y que procede de la diferencia de ser, él siempre se ve *arrancado* de su hominización —que también a él se le ha asignado— en medio de los asuntos humanos de la vida cotidiana.

Si alguna vez un pensador tuviera que «vivir» en medio de investigadores y ser considerado | uno de ellos, esto supondría el enmas- 64
caramiento más logrado de la «filosofía». ¿También el más fácil? A un investigador, un pensador tiene que resultarle gris y le tiene que dar grima: ¿una atrocidad innecesaria, o una mera extravagancia informal?

45

«Objetividad». Dejar ser al ente no significa indiferencia hacia él, un no permitir que a uno le incumba lo ente. Sino que se basa en el esbozo primordial del ser. Pero por ese motivo tampoco se lo puede interpretar mediante una lectura idealista de la objetividad como subjetividad. Sea como sea, resulta imposible todo tipo de objetividad que haga que al hombre, por así decirlo, le venga volando o le acaezca el «objeto en sí»: pero si se supone eso, entonces es un engaño, y si se lo celebra, entonces resulta aburrido y estéril, pero pese a todo también inocuo. Por el contrario, si se barrunta —aunque sea de manera aproximada y oscura— algo de que toda objetividad depende del «sujeto», y si esto pasa a convertirse en una doctrina y en un lugar común, de modo que cualquiera y todos se las pueden ir dando de legisladores de la objetividad, si el «pueblo» y su «gusto», solo por ser el gusto del «pueblo», se consideran el tribunal | a la hora de juzgar, 65
si falta todo saber acerca de la gravedad y la escasez de la capacidad de juzgar y del permiso para juzgar, es entonces cuando la concepción aparentemente más correcta de la objetividad pasa a ser por completo una falsedad, y cuando se vuelve obsoleta la arrogancia frente a lo que supuestamente es solo y «puramente» objetivo.

Pero hoy las cosas están así: por un lado, sigue vigente la exigencia de objetividad pura que había hasta ahora; por otro lado, un golpe de autoridad de la masa inconsciente y descontrolada, que considera que lo de hoy es lo eterno y lo toma como escala de medida de la historia. Entre ambas posiciones, que son igual de infundadas, no cabe ninguna intermediación. Diciéndolo con otras palabras: la confrontación es absolutamente imposible, porque todo preguntar y todo recordar y tomar conciencia —todo diálogo que se da a sí mismo paso libre a lo digno de ser cuestionado en forma de mero «discutir»— se rechaza por «parlamentario».

¿Pero quién es capaz de saber que aquel darse paso libre a la dignidad de cuestionamiento es... la vinculación suprema en la que el hombre puede ponerse?

46

El enemigo principal de toda meditación son las verdades universales, por ejemplo que todo lo que el hombre hace y deja de hacer, toda obra y toda prestación son expresión «de la vida». Tal manera de explicar es la renuncia a toda verdad, es decir, a un saber del ser
66 como una estancia fervorosa del hombre en lo | abierto de lo ente. Con la alegación a la vida se puede justificar todo, es decir, lo que ahí entra en oposición solo puede afirmarse como «vida» contra la «vida», es decir, dentro de esta interpretación, como autoconservación contra la autoconservación, para la cual, a su vez, todo medio es justo y legítimo. Entonces, para confirmar esta «filosofía», se alega además la sentencia de Heráclito de la «lucha» como el «padre de las cosas», y no se barrunta hasta qué punto estas palabras están diciendo algo totalmente distinto. Pero, al fin y al cabo, que no haya meditación no es la consecuencia de un heroísmo particular que «imponga» su convencimiento, sino que es la mera consecuencia de que esta valoración de la vida hace tiempo que ha entrado al servicio de las maquinaciones del ser, y que por eso no hace más que ejecutar algo que ya no puede llegar a dominar. Por eso, toda crítica preocupada por la «cultura», toda crítica «política», toda crítica «moral» y toda crítica «religiosa» no solo se quedan siempre demasiado cortas, sino que ya como «críticas» resultan un malentendido, porque con la consumación de las maquinaciones en el ser se corresponde y tiene que corresponderse la *brutalitas* a toda costa del mundo humano.

Pero lo que sí hay que preguntarse es: ¿cuál es este carácter del propio ser que le lleva a las maquinaciones? La meditación tiene
67 que dirigirse a la historia del ser, porque solo desde | el ser se puede someter a decisión lo ente en su conjunto y al hombre, el cual ha sido asignado al ser. Pero supuestamente se necesitará mucho tiempo hasta que hayamos comprendido la necesidad de tal meditación y, por tanto, lo ineludible de arriesgarnos, *sin* preguntar inicialmente *todas* las escalas de medida y *todos* los modelos anteriores.

47

¿Por qué la depuración y el aseguramiento de la raza no habrían de estar destinados a tener alguna vez como consecuencia un gran *mestizaje*: el mestizaje con el eslavismo (con lo ruso, ya que, al fin y al cabo, el bolchevismo solo es algo impuesto y no es nada arraigado)?

El espíritu alemán, en su suprema frialdad y rigor, ¿no tendría que dominar una auténtica oscuridad, reconociéndola al mismo tiempo como su suelo de arraigo? ¿Es solo así como sería capaz de hacerse *histórico* un mundo humano que estuviera a la altura de una fundación de la verdad del ser y que estuviera llamado a ser capaz de los dioses? ¿Y si la consumación política de la Modernidad tuviera que preparar esta unificación, primeramente dando muchos rodeos y con opuestos aparentemente extremos? ¿No habla a favor de tales posibilidades el hecho de que, al parecer, nos seguimos manteniendo aún en lo que resulta opuesto? (¿Y durante cuánto tiempo aún?).
|Pero entonces los alemanes tendrían que estar equipados —gracias 68
a la más profunda apropiación de la historia occidental del *ser* y del saber— para afrontar un πόλεμος que, a base de lucha, consiguiera un ámbito de decisión, dentro del cual alcanzara sus abismos un campar incalculable de los dioses y del mundo humano. Pero entonces, para estar a la altura de esta colisión de lo asignado, tendría que haberse alzado en los alemanes una fuerza para la meditación a la cual la claridad y el ardor conceptual nunca pudieran resultarle lo bastante penetrantes ni nunca pudieran anticiparse lo bastante con sus preguntas. (Lo «racional» y lo «irracional» no serían más que diferencias superficiales y aparentes, y nunca estarían a la altura de lo que luego, en el campar de la propia diferencia de ser en cuanto que prestación de adecuación para una contrarréplica única, se entregara a esa contrarréplica dispersándose y refiriéndose mutuamente).

Y este futuro de Occidente, que es el único que volvería a estar a la altura de lo asiático, ¿cómo no habría de deslizarse por el borde de su *máximo peligro*: que aquella unificación del germanismo con el mundo ruso únicamente alcanzaría para el incremento más extremo de la consumación de la Modernidad, que la inagotabilidad de la tierra rusa quedaría asumida en la irresistibilidad de la planificación
y el ordenamiento alemanes, | y que a causa de su insuperabilidad 69
ambos, cada uno dentro del otro, tendrían que mantenerse en suspenso, y que tal suspensión en la irresolución se convertiría en autoobjetivo de una consumación de lo gigantesco en las maquinaciones?

Y si este peligro máximo e inmediato quedara conjurado (y solo se lo *puede* superar desde la esencia oculta de lo alemán como lucha por el campar propio y contra toda negación de poseer ya la verdad), ¿cómo no habría de haberse conseguido también ya a la vez e inicialmente la victoria suprema de la diferencia de ser, la cual consiste en el *hundimiento*?

Ciertamente, el hecho de que nosotros en todo hundimiento solo veamos todavía y cada vez más tercamente el finalizar, el cesar, el perecer y el morir en la miseria, en lugar de ver en él el testimonio

y la historia supremos de la unicidad de la diferencia de ser, eso siempre le da de nuevo a la meditación el impulso para reparar en la profundidad del abandono del ser en la Época Moderna, y para aprender a saber con qué primordialidad del preguntar es preciso replicar a tal abandono. Y sin embargo, este preguntar no es más que el preludio que la diferencia misma de ser envía por anticipado al ámbito apenas clareado de su verdad: un preludio que está destinado a ser mera transición y que funda las moradas solitarias para el advenimiento de la asignada diferencia de ser, encomendándo-
70 las a una larga custodia. Entonces, | los juicios cotidianos sobre los fenómenos cotidianos no son más que la playa llana y batida por el oleaje de un mar cuya corriente nadie conoce, un mar que para experimentarlo surcándolo todavía no se ha construido ni se puede construir la sencillísima barca mientras el hombre calcule la travesía desde la playa y en función de esta, y en general mientras el hombre calcule.

Pero aquellos que están al servicio de las maquinaciones, practicando todo lo que ellas tienen de superficial y que queda en primer plano, son quienes menos saben lo que al hacer eso está sucediendo con ellos. Tampoco deben saberlo, sino que se figuran que son los portadores de la verdad y que lo que ellos hacen, al fin y al cabo, es lo único adonde todo confluye. Sin embargo, con el tiempo, el «romanticismo» tiene que ceder, dejando espacio a la desconsideración y la falta de miramientos por parte de los aprestos que convienen al poder. Al fin y al cabo, los apoyos principales de todo poder auténtico, es decir, violento y hoy incluso *gigantesco*, son la hipocresía de alegar el bienestar general (dicha y belleza para todos) y aquella desconsideración y falta de miramientos por parte de unos aprestos que enseguida pueden sofocar definitivamente toda insurgencia. Esos apoyos acarrean necesariamente romanticismo y entusiasmo y plenitud de la vivencia.

Sin embargo, nunca se deben minusvalorar «moralmente» estos apoyos del poder: *son* lo que son como formas de repercusión de
71 las maquinaciones, y dejan | tanto espacio a la pureza personal de las convicciones y mentalidades como a lo despreciable que tiene el mero hacer negocios, por lo que la historia nunca debe valorarse en función de estos enfoques, suponiendo que la historia misma quiera que se la experimente. De forma errónea, y únicamente desde la ubicación retrógrada de las democracias, a los ejecutores de la consumación de la Modernidad en su esencia suprema se los llama «dictadores»: pero su grandeza consiste en que son capaces de «dictar», en que sienten la oculta necesidad de las maquinaciones del ser y no permiten que ninguna seducción los saque fuera de su cauce. (Cf. p. 109).

48

La *dimensión pública* no es una escala de medida para la grandeza si esta significa que algo único representa un comienzo en el ser. Pero la propia dimensión pública sí que puede definir el *carácter* de la grandeza, y este carácter se puede exponer a sí mismo en lo gigantesco: para *esta* grandeza, todo lo oculto resulta pequeño, si es que no incluso completamente nulo. Tienes que saber qué carácter de la grandeza se ha escogido cada época, pues de otro modo se enmarañarán todas las valoraciones. Para la consumación de la Modernidad, lo único que ofrece garantías es un mundo humano que ya tendencialmente ha rehusado toda meditación sobre aquello | que porta 72
y conduce a la época en su concepción del ser, de la verdad y del hombre.

49

El peligro de todo lo intempestivo consiste por un lado en que queda demasiado recubierto y frenado por lo que va con los tiempos y guarda afinidad con la época, es decir, desde la oposición que lo vincula con esto. Pero por otro lado, tal peligro consiste en que, aunque lo intempestivo carece de afinidad con la época, y de este modo ya ni siquiera sigue resultando intempestivo, sin embargo se abre paso hacia lo *atemporal*, sin conocer *su* época y sin ser capaz de aguardarla. Y encima, los *tiempos* de la poesía y del pensar y del actuar son respectivamente distintos. Mientras nos siga dominando el historicismo y sigamos saldando las cuentas de la historia de un modo u otro —con la mera observación o con el hacer planificador—, al cabo seguirá existiendo el peligro de que también la auténtica meditación caiga en la honda fosa de la superficialidad del análisis meramente comparativo, eludiendo el ser y no siendo escogido como hundimiento en cuanto que preparación de un comienzo.

50

En aquello que, en un sentido geográfico y político, se denominan las «democracias occidentales», ya desde hace tiempo, y tanto con su «*metafísica*» expresa como con su «*metafísica*» tácita, | la «Moder- 73
nidad» se ha estancado: para dar el paso hasta la consumación falta la fuerza y, sobre todo, la vocación esencial. Todo lo que ahí sucede es compensación, intento de defender y de finalizar, pero no un configurar y un conducir que se anticipen. Desde ahí no se toma ninguna decisión, especialmente ninguna decisión de la meditación esencial sobre la figura fundamental inicial de una historia distinta del ser. Todavía un poder aparentemente externo, una gran

riqueza, una «cultura» heredada y un mero espíritu de resistencia siguen acarreando una hipocresía desmesurada: algo así como un bloqueo a la transición hasta la consumación de la Modernidad. Este bloqueo puede acarrear un retardo, pero no es capaz de detener la consumación esencial de la Modernidad, porque todo lo que ayuda a tal bloqueo no es más que una forma preliminar ya superada de consumación... en sentido moderno, pero sin el coraje para un campar desplegado ni para las consecuencias esenciales extremas. Por eso se produce también, y justamente allí, esa curiosa defensa religiosa, social y «política» del cristianismo; por eso resulta también ahí la impotencia total a la hora de concebir el comienzo metafísico de la historia occidental en los griegos y en su abisalidad; y por eso se produce, como una consecuencia que existe ya desde hace tiempo, la evasión hacia el «humanismo».

74 51

Porque, al fin y al cabo, la «consumación» de la Modernidad no cuadra con la mera finalización de algo comenzado, porque la consumación siempre es el abordaje último y auténtico de una esencia que hasta ahora estaba velada, por eso tal consumación tiene necesariamente el carácter de un nuevo comienzo. Pero de ahí surge la equivocidad —que a menudo se da ya desde hace tiempo— de si este comienzo pone en marcha la consumación o si no se estará anticipando ya, yendo más allá de la consumación, hasta un nuevo comienzo. Ambas cosas no se excluyen. Ambas cosas pueden ser ya simultáneamente. Pero ambas cosas *nunca* las pueden consumar los mismos comportamientos fundamentales del crear y del padecer humanos. ¿Por qué la consumación de la Modernidad es asunto de la «política» en cuanto que una «técnica» incondicional? ¿Por qué la transición al otro comienzo es asunto de una poesía que ya marcha por delante (Hölderlin)? ¿Y por qué esta poesía necesita ya previamente una larga meditación a cargo del pensamiento —y carente de poesía— sobre lo inicial de la historia occidental, sobre la verdad todavía no fundamentada de la diferencia de ser? ¿Qué pocos se dan cuenta de la simultaneidad de la diversidad esencial y de la destinación histórica de la «acción» y del pensamiento? ¿Qué pocos son capaces de saber que esta simultaneidad es necesaria, y de afirmar el dominio de lo público (y no solo de dar su consentimiento para ello), soportando al mismo tiempo, es más, exigiendo al mismo
75 tiempo como algo esencialmente justo que la auténtica | transición se la desconsidere y se la pase por alto? ¿Quién barrunta que a lo ente en su conjunto, con unas sacudidas ocultas y con unos empentones imperceptibles, se lo hace girar sacándolo del abandono del

ser? Pero demasiado nos gusta «pensar» con comparaciones y planificaciones historiográficas de la historia, sin darnos cuenta de que la historia misma es la marcha del acontecimiento de la verdad de la diferencia de ser, una marcha que lo último que ha acabado engendrando es la historiografía, con la que, en realidad, se ha ahuyentado a los dioses haciéndoles huir, de modo que, al mismo tiempo, se ofrecía una apariencia de estar sustituyéndolos por el «arte» experimentado *estéticamente*, el cual por su parte cultivaba la «vivencia», la cual luego al final aún fingió encima, como vivencia «religiosa», una posesión de lo «divino».

52

El nihilismo (cf. arriba p. 45) no está ahí donde al *ser* en cuanto que maquinaciones se lo traslada a su poder incondicional acondicionándolo en él, sino ahí donde, alegando unos «ideales» acreditados y unos «bienes culturales» (como objetivos ineficientes), nos aferramos a la contingencia de una situación que nos ha sobrevenido. Aquí es donde se consuma el auténtico y más oculto impedimento de todo decidir, y el renegar de la diferencia de ser, y por tanto también de la nada. Por el contrario, ahí donde las maquinaciones se han vuelto incondicionales, aunque la nada se la rechaza igualmente como nula, sin embargo, al mismo tiempo, se la sale a buscar —sin saberlo— como un fundamento abisal que no advertimos como tal... precisamente cuando tratamos de eludirla.

53 76

Pensando de forma puramente «metafísica» (es decir, en términos de historia de la diferencia de ser), durante los años 1930-1934 yo consideraba que el nacionalsocialismo era la posibilidad de una transición a un nuevo comienzo, y le di esta interpretación. Con ello se estaba conociendo mal y se estaba infravalorando este «movimiento», tanto en sus auténticas fuerzas y en sus necesidades internas como en su forma y tamaño propios y en la naturaleza de sus dimensiones. Más bien es aquí donde comienza la consumación de la Modernidad, y lo hace de una forma mucho más profunda, es decir, abarcadora e incisiva, que con el fascismo. Aunque, en lo relativo a la hominización del hombre con una racionalidad segura de sí misma, la Modernidad comenzó primeramente con el «romanticismo», sin embargo, para la consumación se requiere haberse decidido a favor de lo historiográfico y lo técnico en el sentido de la «movilización» completa de todas las facultades de un mundo humano que se las tiene que arreglar por sí mismo. Algún día tendrá que consumarse también el distanciamiento frente a las Iglesias cristianas, con

un «protestantismo» sin cristianismo que el fascismo, por sí mismo, no es capaz de realizar.

Después de haber comprendido del todo claramente cómo me había confundido antes en lo relativo al carácter y a la fuerza histórica esencial del nacionalsocialismo, lo primero que resulta es la ne-
75[20] cesidad de afirmarlo, y concretamente | por unos motivos *propios del pensamiento*. Con esto queda dicho a la vez que este «movimiento» permanece independiente de la figura y la duración respectivamente contemporáneas de estas formas que ahora resultan visibles. ¿Pero cómo se llega a que semejante afirmación esencial sea poco valorada, o a que incluso no se la valore en absoluto, a diferencia de un mero consentimiento que, la mayoría de las veces, resulta superficial y que de inmediato se queda perplejo o solo es ciego? La culpa la tiene, en parte, la huera petulancia de los «*intelectuales*», cuyo carácter (o cuya caótica falta de carácter), al fin y al cabo, *no* consiste en que defiendan el saber y la formación frente al mero actuar y la falta de formación, sino en que consideran que la «ciencia» es *el* auténtico saber y la base de una «cultura», y no quieren ni pueden saber nada del saber esencial. El mayor peligro del intelectualismo consiste en que amenaza la posibilidad y la seriedad del *auténtico saber*, y no en que debilite el actuar. Pero el actuar se las sabe arreglar. Por el contrario, la lucha a favor del saber y contra la ciencia es hoy desesperada, porque los investigadores ni siquiera saben lo suficiente cosas esenciales de sí mismos ni de la ciencia, como para afrontar la seriedad de un antagonismo.

De ahí que por todas partes todos los frentes se confundan unos con otros: las universidades muestran la figura más pura de esta con-
76 fusión. Es aquí donde hay que buscar el motivo de su impotencia, | pero también la causa de sus pretensiones mal encauzadas. Ellas mismas provocan una irresolución que impide el único paso que ahora tendría que darse: su eliminación expresa y su sustitución por centros de investigación e instituciones de enseñanza técnica, «institutos» de química y de investigación alemana. Por eso, otra confusión fue la opinión de que, al fin y al cabo, la universidad se dejaría transformar en un sitio para la meditación esencial, para afirmar un campar con el que el saber occidental pudiera resituarse en su propia dignidad de ser cuestionado, para así preparar por su parte un nuevo comienzo de la historia de la diferencia de ser. Un concepto de «ciencia» discurrido desde aquí es, considerándolo tanto desde la universidad como desde la realidad histórica, una mera «quime-

20. [Aquí Heidegger se equivoca en la paginación. Pero asumimos la numeración de página dada para que sigan concordando las remisiones internas].

ra». Las confusiones, cuando se las piensa y se las sufre a fondo en todos sus abismos, son vías hacia aquello que «*es*». (Cf. p. 110).

54

¿Cuántas víctimas devorará aún el historicismo? ¿A cuántos —este es el sentido de la pregunta— inducirá aún el historicismo a la estéril opinión de que, porque en su condición de nacidos posteriormente inevitablemente tienen ya a sus espaldas a lo que marchó por anticipado, podrían hacerlo pasar al mismo tiempo como aquello que | ya 77
han *dejado atrás*, como si poder recapitular fuera ya una mirada superadora? Que la historia esencial quede tan oculta se debe a que los historiadores del pensar y del poetizar consideran que su respectiva manera de ir con los tiempos es ya un fundamento de legitimidad para la crítica, y por eso desde su primera tarea se escabullen de concebir lo anterior partiendo de su primordialidad, es decir, se escabullen de preguntar por sí mismos una pregunta primordial. Sin embargo, el hecho de que renunciando a esta meditación se pueda ofrecer algo haciendo un despliegue de «bibliografía» le brinda siempre de nuevo al historicismo una confirmación.

55

La primera comprensión clara del pensamiento meditativo, y por tanto la que se anticipa a todo y se agudiza constantemente, tiene que ser la de que todo pensador que en la historia del pensamiento occidental haya fundado una postura fundamental es irrefutable. Eso significa que la adicción a refutar es la primera apostasía del auténtico pensar. Midiéndolo con arreglo a tal medida, el mundillo filosófico, y encima el «nacionalsocialista», queda fuera de ámbito del saber esencial. Eso no impide que semejante ajetreo trate de proporcionarse un prestigio | público con una «bibliografía» desmesu- 78
rada y alborotadora y... depredadora, que se corresponde exactamente con aquella producción bibliográfica que, en su condición de «filosofía católica», se ha proporcionado un acceso a los «formados e instruidos» de todas las «confesiones» y «clases sociales». ¿Cuánto tiempo podrán durar aún estas prácticas? ¿Habrá llegado su hora solo con la consumación de la Modernidad?

56

Pero finalmente, a través del pensar meditativo, y para él mismo —como preguntar la pregunta por la diferencia de ser—, irrumpe el tiempo de una larga meditación que no conoce el éxito, irrumpe el no verse afectado por lo público, y la comprensión de que el

saber está en el preguntar lo más digno de ser cuestionado, y de que todo análisis biológico y caracterológico y toda reducción a presupuestos tales no son más que un escabullirse de las decisiones, una última evasión a la hominización extrema de todo, una última elusión del arriesgarse a aquello que le queda presupuesto al hombre: aquello adonde se le remite y desde donde tiene que renunciar a todo lo anterior. Pero al mismo tiempo que irrumpe eso, se desata descargándose todo aquello que el hombre presupone para sí mismo como humano, es decir, como animal, como la «vida», o mejor dicho, se desata descargándose todo aquello que el hombre pospone como refugio de esos cálculos suyos que todo lo valoran en función de su «provecho».

79 57

El error fundamental consiste en creer que lo práctico es lo provechoso y lo que se puede definir en función del provecho, y que es la mera aplicación de algo «teórico», lo cual luego hay que abandonar rápidamente.

¿Puede un pueblo perder la fuerza meditativa para su esencia? ¿O incluso puede jamás encontrarla? ¿Qué significa aquí «un» pueblo? ¿No llega a ser tal pueblo únicamente desde su pasión por su esencia y gracias a ella? ¿Y esta pasión no depende del temple de ánimo que predispone a meditar sobre el *hombre*? ¿Busca aún el hombre su esencia y sabe de ella como algo todavía oculto y que se oculta? ¿O el hombre se dedica a practicar lo que tiene presente, proporcionándose así una «dicha»? ¿Quién decide aquí? No el hombre, sino la diferencia de ser que se le rehúsa.

Solo una vez que podamos experimentar que el *pensar*, en el sentido del pensar esencial y meditativo, es la forma suprema del «*actuar*» más decisivo —actuar que tiene que equipararse con aguantar siendo hombre, en el significado de conseguir su esencia a base de lucha—, solo entonces puede llegar la hora en que comprendamos la *filosofía*. Hasta entonces uno irá dando tumbos por la mezcolanza de un «pensar» medio filosófico, medio científico y que medio se ocupa de lo cotidiano: un pensar que únicamente tiene en cuenta el cálculo y el aseguramiento, y que de buenas a primeras socava todo terreno de posibles decisiones, es más, que ni siquiera permite
80 que ese terreno se forme. Pero quizá la | experiencia del pensar esencial tenga que ser escasa y mantenerse preservada de todo lo «común» y «comunitario» para que, todavía dentro del mundo humano, haya un sitio en el que impere y pueda imperar un rango, sin precisar la asistencia de aquellos aclamadores que nunca buscan lo distinto de ellos, sino solo la confirmación de su propia miseria.

«Dominar» a costa de este carácter de comienzo quizá sea poder, pero nunca es dignidad. *Ella* solo se le obsequia a quien se arriesga a lo más digno de ser cuestionado (cf. p. 27).

58

Nietzsche trata de superar el *subjetivismo* de Descartes, pero no hace otra cosa que pensar aún más rudimentariamente al hombre como sujeto, interpretándolo como «corporalidad» en lugar de como conciencia. El «subjetivismo» de la animalidad —en el sentido de la animalidad comunitaria— es el «subjetivismo» «más extremo», frente al cual el comportamiento «subjetivo» de la «existencia» «privada» es un juego informal y, la mayoría de las veces, incluso se queda en muy «objetivo». (Cf. arriba pp. 8 s.).

El «mito del siglo XX»[21] es la *consumación* suprema del subjetivismo racional carente de toda mítica y del liberalismo del siglo XVI. *Por eso*, solo en el siglo XX es cuando comienza el despliegue esencial completo y cohesionado de la Modernidad —cuyas consecuencias internas son las «*guerras mundiales*»— como la competición de los «sujetos» «liberados» que no quieren otra cosa que la «vida». | El 81
«saber» más rudimentario —más tosco y más violento— es aquel que pretende «explicarlo» todo y que en sus «explicaciones» recurre a algo inexplicable que, sin embargo, se lo considera obvio. (Cf. p. 90).

59

Ahora, a menudo se registran caídas que se producen cuando se trata de dominar técnicamente un avión, pero uno nunca se asombra de que se produzcan caídas en el ámbito de dominio del decir poético y del preguntar meditativo, ni encuentra tales caídas. Eso parece apuntar a que en *este* ámbito —caso de que no sea otro— desde hace tiempo ya no se hace ningún vuelo, ya no se conquista ninguna altura ni se corre el riesgo de ninguna profundidad. Después de todo, considerándolo en función de su rango, aquí las caídas tendrían que ser más frecuentes que en el ámbito del manejo del avión, aunque el avión haya dejado de ser una herramienta y se haya salido del carácter de medio, porque el ser mismo y su consumación esencial lo han acuñado y lo han tomado a su cargo como maquinación.

60 82

Las nuevas mareas del historicismo. Ya solo las posibilidades incrementadas de la «reproducción» en forma de imágenes, la velocidad

21. [A. Rosenberg, *Der Mythus des XX. Jahrhunderts*, Hoheneichen, Múnich, 1930. Así lo pone en la cubierta del libro. En la portadilla pone: «del siglo veinte»].

de difusión y de la crónica, la habilidad del «reportaje» y el abarcamiento catalogado de lo conocido y que se puede componer arbitrariamente aseguran ya todo propósito de un juego historiográfico con la tradición. Uno de los campos más fecundos para el historicismo es el de la historiografía del arte, que luego también resulta «modélica» de muchas maneras. Por mucho que se lo diga de forma incitante y chispeante, por mucho que se lo describa brillantemente pero también en forma de cháchara, por mucho que todo se lo compare con todo y se lo calcule frente a todo con tanta inventiva y tan sagazmente... todo eso se queda aquí en una evasión a lo pasado en forma de recapitulación, incluso cuando ahora —como lo exigen los tiempos— todas las formas artísticas, siendo «expresión» y «testimonio», se hunden en ese «fundamento último» que es «la vida» «del pueblo», para que luego, supuestamente, la historiografía vuelva a hacer que desde ahí afloren a la superficie. Este historicismo consiste en no poder ver lo que *es*, lo que le impulsa y estimula para la «actividad», porque se le mantienen a disposición todos los registros de un gigantesco órgano de describir y de relatar. El historicismo es una bullente cocina de brujas sin brujas, en la que unos perros rastreadores con mucho olfato para lo que va con los tiempos solo se dedican a volver a cocer lo transmitido por tradición, opinan-
83 do que estar a la altura de los tiempos ya basta para garantizar | «la vida». Encima, estos calculadores también están hechizados... por el hecho —que a ellos les resulta sorprendente— de que, de buenas a primeras, vengan dadas nuevas posibilidades de *descubrir*, y de que nuevamente una generación vuelva a estar surtida durante el tiempo que ella dura de «*nuevas*» tareas de «excavar» y de «buscar» lo que la «generación anterior» pasó por alto, de lo cual esta generación anterior no tenía ninguna culpa, así como a los hombres de hoy tampoco les corresponde ningún mérito por poder descubrir *ellos* hoy «cosas nuevas» ni por estar ansiosos de «nuevas vistas».

La etnología, del tipo que sea y con la extensión que tenga, nunca encontrará al «pueblo eterno» mientras este, previamente, con aquellos individuos sueltos que siguen con el preguntar y el decir esenciales no obtenga asignados a aquellos que buscan al dios del pueblo y lanzan al centro esencial del pueblo la decisión sobre si se está a favor o en contra de tal dios. Pues es únicamente así como, por primera vez, también el pueblo se halló a sí mismo, es decir, así es como halló la necesidad de —en vez de entresacar cosas pasadas e imaginarse a sí mismo historiográficamente— conseguir lo futuro a base de lucha y saber que lo esencial, siendo en cada caso lo máximamente único, nunca retorna, y que todo regreso es menos que un estancamiento, porque no es más que su ocultamiento si pre-

via e intencionadamente le han tapado los ojos definitivamente y se le ha denegado la mirada a las maquinaciones desatadas del ser, las cuales son las únicas que definen los márgenes de espacio y tiempo y la medida de altura para lo que | ahora «*es*». Pero un «biologismo» 84
rudimentario —y justificado dentro de sus objetivos— del pensamiento popular sobre el poder seduce ahora a los alemanes «refinados» y «más sensibles» a seguir las vías extraviadas de la etnología, con las que se abre —¡quién podrá negarlo!— un nuevo y amplio campo para la curiosidad y el disfrute de la re-«vivencia» y para la imitación.

Y no obstante... el historicismo de lo *pre*histórico todavía es más funesto que el historicismo de la historia. Pues *este último* todavía exige el actuar como reverso y complementación, mientras que aquel aviva la opinión de que, con lo «primitivo» mismo, se vuelve a «vivir» la «vida primitiva» y la «vida», ya solo porque uno se «ocupa» todo lo polifacética y exclusivamente que puede de los «símbolos» antiguos y prepara su «conocimiento»; como si el vehículo que, con motivo de tal ocupación, al mismo tiempo pasa de largo a toda velocidad o incluso se lo emplea en eso y para eso, como si el tronar del bombardero que baja en picado, como si el altavoz que berrea desde algún rincón del mundo, como si el gigantesco cartel de una película, como si la tecleante máquina de escribir no fueran nada y quisieran que esta «vida» los echara de menos, y como si se pudiera prescindir de ellos siquiera por un segundo. Como si «*la* vida» que *es* se dejara manejar, y siquiera guiar, apartando la vista a la oscuridad —ciertamente excitante— de las ascendencias prehistóricas del mundo, de las cuales | los descendientes no conocen, después de 85
todo, más que la cara externa y las prácticas de los intentos de transmisión e interpretación orientados a ellas. El historicismo conduce necesariamente a un *«romanticismo» del romanticismo*, y con ello el romanticismo se lo eleva «clásicamente» a «*clasicismo*».

61

Un pensador únicamente puede perseverar en su *pensamiento único* —que es lo que tiene que hacer en su condición de pensador— si tiene el valor de atravesar todo vuelco preparando con ello el siguiente, en lugar de equilibrarlo todo posteriormente. Lo chocante de que *lo mismo* constantemente vuelva a estar como por primera vez ante el preguntar testimonia una cierta familiaridad con las vías del pensar. En la «confrontación histórica» con los pensadores, mientras todo se mantiene en lo historiográfico, uno se atiene o bien a la multiplicidad de los contenidos de sus doctrinas o bien a sus «vivencias» anímicas y espirituales... o bien a ambas cosas a la vez.

Que *antes* que eso impera una postura fundamental hacia el ser que forma parte de la historia del propio ser, también apenas somos capaces de verlo. Por eso, para el historiador —como el cual hay que considerar a todo aquel que «repara» desde fuera en una filoso-
86 fía— o bien todo se basa en «influencias», | o bien lo pensado es la «expresión» anímica de un «pueblo» o de la «vida» universal.

Todavía a menudo nos encontramos con la opinión de que lo que un pensador piensa o dice se mide en función de lo que ha «leído» o no ha «leído». Esta curiosa noción de que un pensador se topa con el ser —por así decirlo— con la «lectura» y en la «lectura», surgió de la concepción de la filosofía como una forma de erudición que se ocupaba de libros y de escritos. Pero no obstante, ¿por qué apremiamos con tanto empeño al simple *«aprender a leer»* en la educación para reflexionar sobre los pensamientos meditativos? Precisamente porque el auténtico «leer» se libera de la «letra» y de toda «bibliografía», poniéndose cada vez más exclusivamente bajo la exigencia de pensar solo unas pocas cosas, y de entre estas solo lo más escaso, y de esto solo lo más simple y lo que ha quedado mejor dispuesto y más encajado. Resulta fácil, y además entretenido, y confirma enseguida el proseguido «estar activo», si «leemos» o incluso si confeccionamos —por ejemplo— una prolija «metafísica» de la física moderna. Por el contrario, resulta difícil y a menudo se queda durante mucho tiempo sin «resultados» pensar a fondo un fragmento de Heráclito, o los pensamientos de Kant sobre lo «trascendental», o los pensamientos de Hegel sobre la «negatividad»,
87 o los pensamientos de Schelling sobre la «libertad», | o los pensamientos de Nietzsche sobre la «verdad», y todo esto —si es que alguna vez lo tomamos en su conjunto—, a su vez como lo *mismo*, es decir, no como algo pensado, sino como palabra campante que pende libre en la diferencia de ser como abismo y cuya resonancia va expirando en el silencio de la verdad de la diferencia de ser.

62

¿Durante cuánto tiempo tiene que estar uno entusiasmado con las ciencias y recorrerlas por entero trabajando, para poder saber un día que y por qué ellas tienen que quedarse en mera superficie frontal del saber? La «juventud» actual parece tener caminos más sencillos. Ella crece ya en la desconfianza hacia «las ciencias» y se encuentra legitimada en todas partes y en todo momento para distanciarse de ellas. ¿Pero llega por ello con mayor rapidez y seguridad a un saber esencial? ¿Tiene realmente caminos más sencillos? ¿O esta apariencia solo se difunde porque el saber de los ámbitos de decisión se ha vuelto inutilizable y ya no se «pregunta» más por él?

¿Qué significa esta falta de menesterosidades, que es algo totalmente distinto de esa creciente falta de formación de la que surgirá, en primer lugar, un amplio fracaso justamente en lo «práctico»? ¿Significa esta falta de menesterosidades que el hombre moderno ha sido ahora completamente devorado por lo ente y por su | manejo 88
(«¿quién hace el negocio?» como la inconmovible pregunta fundamental de la «gran política»[22]), que el ser se ha evadido de lo ente y que ahora se ha vuelto inconcebible una καταστροφή que conduzca al abismo de la diferencia de ser?

La diferencia misma de ser es «trágica», es decir, comienza desde el hundimiento como fondo abisal, siendo tales comienzos lo único que ella tolera como lo que sigue siendo conforme a su verdad. Por eso, el saber acerca de la diferencia de ser solo lo tienen los únicos, y concretamente aquellos de entre los únicos que, pese a toda fama historiográfica, *necesariamente* tienen que seguir siendo los irreconocibles. Por eso, también el límite de la auténtica meditación histórica no se sitúa en la capacidad de analizar, sino en aquella esencial imposibilidad de conocerlos bien que, a partir de un determinado anillo de la soledad, se va sedimentando en torno a aquellos únicos.

63

Lo que una época —es más, quizá una sucesión interna de épocas (como la historia de Occidente)— tiene que llevar hasta el final en el fondo de su historia, solo rara vez llega a expresarlo y a saberlo, porque siempre se mueve en el lenguaje y en el pensamiento *de aquello* que ella ha conseguido y que es su «triunfo». Queda a la zaga de sí misma, y sobre todo cuando se ha vuelto progresista. Por eso, | yendo más allá de la proximidad a lo real y a lo eficiente, es 89
decir, a lo ente, los hombres de hoy y los siguientes no son capaces de ver nada del abandono del ser por parte de lo ente, ni menos aún de lo que «está aconteciendo» con ello: que la historia occidental está conduciendo *hacia* un punto de inflexión, es más, quizá *hacia* el punto de inflexión decisivo, es más, que quizá la conducen haciéndola pasando de largo ante él. Este «punto» de inflexión es la decisión sobre la diferencia y la intersección entre el ser y lo ente, la decisión a favor de la verdad de la diferencia de ser o a favor de la miserable expiración de las maquinaciones de lo ente.

22. [F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1986, p. 150].

64

«Trágico» es lo que emprende su ascenso y afloramiento desde el hundimiento, por haber asumido en el fondo abisal la tarea de una fundación. La «concepción» de lo trágico, es decir, recorrer previamente por completo su respectiva hondura esencial, se define desde aquella verdad de la diferencia de ser que en cada caso se ha alcanzado en esa tragedia misma. Lo trágico es una forma privilegiada como el hombre, que siempre está esencialmente abierto, ha sido asignado al campar de la esencia de la diferencia de ser. La resolución a lo digno de ser cuestionado forma parte del inventario esencial de una «tragedia». ¿Por qué en la época de la Edad Media resultaba imposible una «tragedia» (no tomándola como forma poética)? ¿Por qué en la Modernidad resulta cada vez más escasa y solo puede ser el regalo a los respectivos venideros? ¿En qué medida un silen-
90 ciamiento forma parte de | lo «trágico»? ¿Por qué la mera libertad para lo ente excluye lo trágico? ¿De dónde surge la libertad para la diferencia de ser en una época del abandono del ser?

65

Saber lo *poco*: la diferencia suprema como la decisión por la prestación de adecuación para el «ser ahí».

66

¿Cuándo se hunde el nivel de altura de los comportamientos y las medidas humanas? No cuando se abandona y ya no puede mantenerse el nivel anterior ni a causa de ello, pues aquí el mero mantener resulta ya un hundirse: el «degradarse rebajándose» por debajo de sí mismo sin poder saber del hundimiento, que es la degradación más peculiar y más funesta. El hundirse comienza cuando el ascenso en altura se interrumpe, y esto resulta inevitable cuando se reniega de lo digno de ser cuestionado... cuando la *posesión* de la «verdad» se ha vuelto cosa obvia y, al mismo tiempo, algo indiferente.

67

Madurar para las necesidades de decisión propias y contra lo ente y contra sí mismo, y crecer en la manera de dominar esas necesidades sabiéndolas.

68

91 ¿Por qué los afanosos de la «realidad» y los próximos a la «vida», | que ahora de pronto deben de ser innumerables, nunca captan lo que *es*? Porque lo «real» solo es la dimensión objetual de lo ente en

forma de representación, y porque la «vida» no es más que esa dimensión situacional del ente humano que se le superpone. El ir dando tumbos por lo objetual y lo situacional, como si eso fuera una «totalidad» (¿totalidad de qué?) que siempre se puede acondicionar y que hace que toda práctica y todo manejo se rebasen a sí mismos, hace también que todo —sin hacer distinción de rango y a discreción— llegue a ser «suceso». La instauración sin condiciones de esta «historia» es la consumación del «historicismo». Por el contrario, su excepcionalidad dentro de la historiografía como «ciencia» se queda en algo fugazmente incidental. El historicismo, equipado con todos los medios auxiliares para procurarse de forma rápida y simple las «imágenes» de lo sucedido que sean necesarias, reivindica ser también la memoria determinante de lo que ha sido. Nada de lo que desde entonces se haya considerado una vez que es esencial —a partir de una auténtica capacidad para dignificar y para apropiarse de forma más primordial—, y de cuya preservación haya quedado una noticia historiográfica, pero ya no la preservación misma, nada de todo eso puede sustraerse a la «intervención» por parte del historicismo, cuya adicción al descubrimiento de posibles «celebraciones conmemorativas» se vuelve cada vez más sagaz y más desvergonzada. Pero el tipo de «memoria» propia del historicismo se corresponde con el | modo como, previamente y en to- 92
das partes, conoce lo ente únicamente en su hacendosa forma de tenerlo representado. Esta memoria se queda en humo de paja, que lanza una llamarada rápida para enseguida extinguirse, no alumbrando más que el evento de la «conmemoración» y el modo y las dimensiones de su instauración. Pero *lo que* ahí se está celebrando permanece lejano y ajeno, y se sume en la indiferencia hasta la siguiente «fecha» del siguiente «acto solemne». Pero habiendo prendido a tiempo este humo de paja, el historicismo ha quedado ya servido, y su capacidad de «cultura» ha quedado testimoniada públicamente. Qué herméticamente acerroja el historicismo al hombre moderno cerrándolo a la historia (el acontecimiento de los aspectos únicos de la verdad de la diferencia de ser): la prueba de ello la representa la «juventud». Ella no es ni «vieja» ni «joven», no conoce el precipitarse a un madurar, nunca llega hasta lo no dicho y lo todavía no querido, y sobre todo no conoce la *pasión por el extravío*. Pero conoce y ama el hechizo de las maquinaciones de la «máquina», y todo lo demás le resulta —de forma confesa o manteniéndolo oculto— un «fraude».

¿Pero qué sucedería si resulta que ella tiene *razón*? ¿Si resulta que, después de todo, ella fuera justamente juventud *de este modo* y, aunque no lo comprendiera, sin embargo intuyera a fondo | y con 93

seguridad la procacidad del historicismo? Y sin embargo, incluso este historicismo podría resultar necesario como escudo protector y como cortina de humo tras la cual tiene que producirse una sacudida y un recogimiento de los pueblos, con lo cual quizá se establezca una condición esencial para la historia futura. Por todas partes irrumpe lo siniestro e inhóspito —si es que nosotros no «miramos» con los ojos tapados, como hace la habitual observación de la cultura y de los pueblos—, lo cual el hombre poseedor de toda la verdad recorre sin sospechar nada. Y esto podría llegar a representar una primera noticia del *ser* con la que todo lo objetual y situacional se estremezca por primera vez, y quizá busque salvarse volviendo a refugiarse en la posición de reposo de la seguridad que tiene en sí mismo. ¿Le estará reservado un poeta a la fundación de *esta* noticia del ser? ¿Un poeta que esté infinitamente distanciado de lo penoso de los elocuentes, que enfatizan lo situacional y lo objetual, alistándose en el «frente» de aquellos que solo quieren oír de ellos la confirmación de lo dado? Pero ni siquiera aquí merece la pena prestar atención a la situación «externa», aunque sí hay que comprender el proceso mismo como la autoprotección del historicismo, advirtiendo en ello lo siniestro de las maquinaciones del ser, el cual,
94 *de este modo*, en cierto modo | se rehúsa a todo espacio en el que podría ser dicho y elevado a un saber transformante. Desde más allá del fastidio y del temor mezquino, desde más allá de la indiferencia indolente y de la afanosa paliación, cada vez hay que volver a arriesgarse a un intento de saber lo más sencillo de esto siniestro, engrandeciéndolo así en su campar. El historicismo, como la fuerza ejecutora de la unidad de historiografía y técnica, es la desembocadura de una consecuencia esencial de una decisión sobre el ser que se tomó hace ya mucho tiempo, es decir, de la decisión metafísica, con la que el ser, que en calidad de entidad quedó asignado a lo ente, se volvió sumiso a la calculabilidad de lo ente, siendo así despachado al olvido.

Este olvido es la consumación de la falsedad del ser, la consumación de la representación como forma contraria al ámbito clareado; y este ámbito mismo, comprendiéndolo desde el campar de la diferencia de ser, es el rehusamiento a lo ente, en la medida en que, en la historia occidental del hombre, lo ente se sustrajo a una fundamentación de la verdad de la diferencia de ser a causa de haberse salido del comienzo, lo cual incrementa hasta lo gigantesco la ignorancia sobre la esencia de todo comienzo. ¿Pero cómo una remisión meditativa a la historia de la diferencia de ser habría de convertirse en una noticia del campar de lo siniestro e inhóspito, que nos ha llegado a resultar demasiado hogareño?

¿Por qué entonces los que son próximos a la «vida» y los que 95
están ebrios de «realidad» no saben *nada* del ser, que es lo único que «es»? ¿En qué medida son *ellos* los nihilistas consumados, y por eso quienes, sin saberlo, contribuyen a preparar algo que ya se está alzando desde lejos para advenirnos?

69

¿Por qué la meditación resulta tan difícil y tan rara vez está a la altura de la *intelección decisiva*, que es la de que la diferencia de ser, en su verdad, nunca se la puede obtener de lo ente? Porque esta intelección exige una transformación del hombre que sobrepasa infinitamente todo lo anterior, pero que, sin embargo, eleva lo más sencillo y lo único hasta lo más digno, desde cuya abstención de todo poder e impotencia se destruye esa hominización del hombre que lo reduce a animalidad. Llevar a su resolución esa intelección es el otro comienzo de la filosofía. Para llevar esta resolución a su cumplimiento llegando hasta la osada claridad de las preguntas esenciales, la preparación de la filosofía tiene que renunciar a todo lo doctrinario gracias a la longanimidad para un madurar oculto. ¿Qué sabe el pleno ondear de la espiga dorada al resplandor del sol estival de | la 96
noche del encerramiento de la semilla en la áspera tierra?

70

No es ninguna casualidad, ni tampoco es una exageración personal de *Nietzsche*, que en la consumación de la metafísica occidental —que tiene como inventario fundacional la definición del hombre desde la animalidad y la vitalidad dadas (presentes)—, esta animalidad acabe resultando también de la consumación del carácter depredador de la bestia errante: el animal depredador, que goza con el triunfo y el poder, se corresponde con la inversión del «platonismo» que se lleva a cabo en la metafísica de Nietzsche. Que el hombre, siendo este animal depredador, se convierta en «ideal» —más o menos expreso y más o menos delatado— del mundo humano, no es más que el cumplimiento de aquel requerimiento esencial según el cual, un día, el hombre definido como animal exigirá su esencia —es decir, la animalidad— como ideal. Por eso, no debe extrañar si hoy la teología cristiana se hace un favor reconociendo por completo el condicionamiento «biológico» de todo pensamiento humano. Pues todo cristianismo únicamente es posible como | 97
«metafísica», y por eso puede apañárselas con todas las formas de ella. «Brindar» esto es, al fin y al cabo, su misionado «cultural».

71

Edward Thomas Lawrence: *Los siete pilares de la sabiduría*[23]. El primer libro osadísimo del gran silenciamiento. Quien aquí se limite a leer descripciones y a dejar que le cuenten «historias», descubriendo encima solo al Karl May más moderno; quien siquiera piense que esta obra trata de Arabia y de los árabes y que se está haciendo historiografía de un episodio de la guerra mundial; quien, para colmo, se ponga a indagar la «psicología» y las «vivencias» del autor no se habrá enterado de nada y no ve ni uno de los siete pilares de la sabiduría. Lo que aquí está sucediendo es la superación de las maquinaciones por parte de la diferencia de ser en un padecimiento —a sabiendas ajeno a lo que sucede— de sus atenazamientos y hechizamientos: todo eso desde el barrunto de que están cerradas otras posibilidades del ser, para las que todo futuro hombre esencial tiene que convertirse en un inquiriente que poetice y piense, que rechace toda asistencia y que destruya ya con intransigente desconfianza todas las configuraciones sustitutorias del mundo humano, las cuales se las adereza y se las maquilla tras haberlas compuesto a partir de lo anterior.

98 72

Ya el hecho de que todavía y de nuevo se prediquen «imperativos», y encima en voz más alta que nunca («¡Vivir conforme a la especie!»), muestra el enredamiento consumado en la «moral», es decir, en la metafísica, y por tanto, en un sentido moderno, en el «subjetivismo». Cuando el provecho común prevalece sobre el provecho propio, entonces se ha ganado algo en un sentido «moral» y «político», pero sin embargo no en un sentido metafísico. Más bien, es con el provecho común cuando el *egoísmo* del hombre y su *adicción a sí mismo* obtienen más que nunca su legitimidad, y cuando la indecisión acerca del hombre y su esencia se la ha convertido en máxima.

73

Un asunto raro, o quizá solo extravagante, es ocuparse de la fundamentación «metafísica» del «heroísmo»: supuestamente una forma bastante poco heroica de pasar el «tiempo». Incluso a veces se le reconoce al tratado *Ser y tiempo* que comenzó una fundamentación del heroísmo (aunque por supuesto que solo de forma muy remota y provisional y totalmente insuficiente para las pretensio-

23. [T. E. Lawrence, *Los siete pilares de la sabiduría*, Zeta Bolsillo, Barcelona, 2007].

nes y los progresos actuales): eso lo justifican remitiéndose a la «resolución».

Que propósitos tan sumamente necios *no* son rectores en *Ser y tiempo*, quien piensa lo puede deducir de las primeras frases de este tratado (¿pero *quién* es capaz aún de *pensar*?). Y este tratado no tiene absolutamente nada de heroico, y solo muy | tímida y unilate- 99
ralmente (aunque ciertamente que desde el «lado» de lo único necesario) apunta a una decisión: *la* decisión ante la cual debe ser llevado el futuro pensar, ese pensar que todavía comporta en sí comienzos. De momento eso no se ha logrado. Este tratado se lo aprovecha como ocasión para una interminable y aburrida cháchara —sin tener ni idea— sobre la «filosofía existencial», y así sucesivamente.

Pero ahora hay efectivamente «pensadores heroicos», es decir, eruditos de tercer y cuarto grado, que se figuran que, con tal de parlotear *sobre* el heroísmo, ya solo con eso son heroicos o incluso héroes. Todo eso no son más que irrelevancias obsoletas que nunca fueron dignas de la más mínima mención, *si*... si es que no fueran indicios raros, realmente raros de un proceso de destrucción que no repercute en una aniquilación, sino en el levantamiento de la gigantesca apariencia de que todo «vive», y de que todas las fuentes «creadoras» manan a borbotones, y de que nosotros próximamente poseeremos «la verdad» o incluso la poseemos ya, y que lo único que tendríamos que hacer es ampliarla. ¿Qué sucede con una juventud que de todos modos es débil a la hora de pensar y vaga, y que encima crece en semejante atmósfera?

74

El auténtico engrandecimiento como condición cognoscitiva para captar lo grande no asciende hacia arriba, | sino que viene *desde* ahí 100
arriba. ¿Pero cómo y cuándo llegó hasta ahí? Nunca llegó hasta ahí, sino que procede de ahí, según su esencia *inicial*.

75

Un pensamiento *del pueblo* —que piense más allá hasta reparar en las primeras necesidades y en las auténticas indigencias— solo lo hay donde la historia del hombre occidental, y encima la del hombre moderno, se la desplaza a un ámbito de decisión inicial en el que los fundadores e instauradores de aquel pensar dicen lo que transforma al hombre en su incardinación en la diferencia de ser y lo libera de las maquinaciones de lo ente. Tal poetizar y pensar no apunta a un mutuo aproximamiento a base de halagos, ni distribuye las especies únicamente en función de sus peculiaridades, sino que lleva la *esen-*

cia de la historia a los espacios cerrados de lo que resulta de la fundación de la verdad de la diferencia de ser. Todo limitarse a querer conservar al hombre «superior», es decir, al hombre que practica la cultura frente al verse arrastrado a lo gregario, es un autoengaño mientras no se establezcan objetivos de la decisión, los cuales no
101 son | «ideales», pero sí transiciones para los hundimientos. El hombre moderno quiere conservar y asegurar al hombre como animal cultural y de masas durante el máximo tiempo posible. El apremio a asegurar es ya de entrada un acerrojarse frente a decisiones desconocidas y que nos transforman.

76

Caos y χάος son dos cosas distintas. Como «caos» nos referimos, la mayoría de las veces, al desorden que resulta de la pérdida de un orden, de modo que el caos, como la confusión y la mezcolanza de todas las pretensiones y las escalas de medida y los objetivos y las medidas adoptadas, depende por completo del «orden» anterior, el cual todavía le resulta una negación de su esencia (cf. «Reflexiones XII», pp. 3 s.). Por el contrario, el «caos» en sentido original no es nada negador de esencia ni «negativo», sino la apertura del abismo de las posibilidades esenciales del fundar. Experimentar el «caos» de este tipo únicamente le está reservado al decidido y al creativo: *este* «caos» no se puede ordenar, sino que solo se lo puede llevar a desplegarse hasta su enfrentamiento extremo y cada vez más libre. La esencialidad, es decir, la proximidad al ser de un mundo huma-
102 no, en ocasiones se la puede valorar *en función de qué* es lo que | considera y es capaz de considerar un «*caos*».

77

La *mayoría* requieren de las «convicciones», de la confirmación de un obstinado perseverar en una incuestionabilidad arrogada. *Los pocos* moran, en lugar de en la llanura del opinar, en las montañas de lo digno de ser cuestionado. Aquellos son los gestores de lo ente, estos son los custodios de la diferencia de ser. Es imposible una «lucha» *entre* ambos. Las decisiones se toman combatiendo para hacerse con lo gestionable y lo digno de ser cuestionado, dispersándose y distanciándose a base de luchar. Pero nosotros suponemos que estos combates tendrían que trasladarse de entrada *a la llanura de la mayoría*. Es entonces cuando la lucha resulta ya imposible, cuando el abandono del ser por parte de lo ente ha quedado ya decidido, cuando se ha perdido la esencia de la historia, cuando el ser ha quedado totalmente ensombrecido por lo ente, y cuando la luz artificial de la historiografía y la técnica es la única claridad,

en la que no se pueden divisar ni al hombre ni a los dioses, ni a un mundo ni a la tierra, pero donde se «vivencia» «la vida» de toda la «mayoría», que siempre siguen resultando demasiados pocos.

78

Lo grande se hunde, lo pequeño permanece eternamente. Que nosotros todavía conservemos historiográficamente lo grande y que, en todo caso, | nos comportemos historiográficamente es la más 103
nítida demostración de que el hundimiento de lo grande ya ha sucedido: el historicismo como la destrucción de la historia. (Cf. pp. 89, 107).

79

¿Por qué la «era» de una segunda «cultura» guillermina no ha de tener también *su* tipo propio de Eduard von Hartmann[24]? Por eso ya no resulta curioso, sino ya solo sin gracia que, después de haber «rechazado» a Nietzsche, su postura metafísica fundamental —la interpretación de lo ente en su conjunto como «vida»— se la ofrezca de un modo penosamente inocuo y desangelado como «filosofía» a la que han de atenerse «las ciencias», las cuales se han puesto por completo al servicio del *mecanismo* de las maquinaciones de lo ente: un «mecanismo» en comparación con el cual eso que se da en llamar la interpretación mecanicista de la naturaleza apenas representa algo secundario. ¿Es casualidad que la invocación a «la vida» vaya acompañada del mecanismo sumamente confeccionado del acondicionamiento planificador y calculador de todo, del conjunto de la «vida»? No, pues la palabra «vida» aquí no es más que otro | nombre para 104
aquel mismo mecanismo, solo que hecho a la medida de las «*necesidades de vivenciar*». La interpretación del «mundo» como «vida» permite el doble juego de «movilizar» los «valores» de la «vivencia» y al mismo tiempo realizar el mecanismo más carente de escrúpulos.

80

En la mentalidad de los ámbitos católicos y eclesiásticos de la fe, la prueba de tradición desempeña una función esencial: la demostración de que determinados «dogmas» inventados más tarde «ya» se enseñaban en las Escrituras y en los maestros de la Iglesia. Demostraciones de este tipo nunca se llevan a cabo sin una cierta falsificación —lo cual está implicado en la esencia de todas las demostraciones historiográficas—. Esta prueba de tradición que aduce la

24. [Eduard von Hartmann (1842-1906), filósofo popular (*Popularphilosoph*)].

Iglesia experimenta una peculiar renovación y asunción por parte del «pensamiento» anticristiano, el cual siempre demuestra —por ejemplo— la interpretación de lo ente en su conjunto como «vida» aportando comprobantes de que «ya» el Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, Leibniz, etc. lo habían pensado así. Que esto no es ninguna demostración de la verdad ya lo sabía el pensador *alemán* Lessing[25]. ¿Qué pinta entonces esta mistificación historiográfica con fines de
105 una demostración de la cosmovisión que, | de todas formas, no necesita dar ninguna importancia a su verdad, sino únicamente a su fuerza de impacto y a su estar hecha a la medida de las necesidades? Por eso, estos jugueteos «intelectuales» por parte de maestros de escuela malogrados tampoco se los toma en serio: no solo no se los toman en serio los «adversarios» de la cosmovisión política, sino tampoco sus auténticos portadores, pues *estos* saben, tan bien como los Papas, que con estas producciones bibliográficas no se «demuestra» nada. Pero quizá esa apariencia de que ahí se está demostrando y de que con tal erudición se está fomentando la «cultura» resulte muy útil dentro de ciertos límites. Pero lo fatídico de esta praxis consiste en que es entonces cuando al pueblo se le priva por completo de los grandes pensadores alemanes. Pero quizá esto también esté bien, y sea un indicio de haber comprendido las cosas el hecho de que ya no se habla del «pueblo de los poetas y los pensadores», sino del «pueblo de los poetas y los soldados»[26], aunque eso de los «poetas» —es decir, de los escritores— es un asunto aparte.

El pensamiento «católico» y el pensamiento «total» *tienen que* ser lo mismo. La única diferencia es que en un caso la designación es griega y en el otro caso es romana. Cuando el pensar y el pregun-
106 tar se desactivan | comienza la «prueba de tradición». ¿Y los eternos hombres de ayer, de los que tanto se ha despotricado? Entienden *demasiado poco* de lo de ayer. Esto tienen que saberlo todos los «próximos al presente». Los sapientes pasan de largo, y eso ofrece para los actuales la apariencia de que se ha pasado definitivamente por encima de ellos.

81

La fundamentación «científica» de la cosmovisión popular y política la constituyen el estudio de las razas, el estudio de la prehistoria y

25. [G. E. Lessing, «Sobre la demostración en espíritu y fuerza», en *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. de A. Andreu, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 480-487].

26. [B. v. Schirach, *Vom musischen Menschen*, en *Revolution der Erziehung. Reden aus den Jahren des Aufbaus, Zentralverlag der NSDAP*, Franz Eher Nachf., Múnich, 1938, p. 187].

la etnología. Desde el pensamiento anterior, este «estudio» unitario se lo quiere dejar preparado como una «racionalización» de lo «irracional», viendo en ello el intento de crear «intelectualmente» un «mito» por medio de un racionalismo extremo. Pero tal interpretación resultaría superficial y demasiado alejada de los procesos históricos esenciales, los cuales están fundamentados metafísicamente en la interpretación de lo ente como «vida» y del hombre como «animal depredador». Las decisiones sobre esta interpretación del ser se las ha tomado hace ya mucho tiempo, y no se deben falsear los brazos ejecutores convirtiéndolos en autores, figurándose que «combatiéndolos» se ha decidido lo más mínimo.

82 107

Para lo «grande», el hundimiento no es ni carencia ni pérdida, ni menos aún algo que simplemente le acaezca, como si lo grande pudiera ser ya por sí mismo lo que es *antes* de que este suceso le acontezca. El hundimiento —que aquello comience partiendo de la unicidad de una decisión esencial a favor de la dignidad que la diferencia de ser tiene de que la cuestionemos, y que haya recuperado su final poniéndolo previamente en la unicidad del comienzo, de modo que resulta imposible un final «por sí mismo»— constituye la fundación de lo grande. Pero «grandeza» es un nombre que despista acerca de la unicidad de una fundación de la verdad de la diferencia de ser que acontece en cada caso. El nombre solo induce a la estimación y al cálculo, o a la mera admiración. El nombre oculta el carácter de acontecimiento, lo *esencialmente histórico*. Lo «grande» resulta raro y escaso, y no obstante es en cada caso *lo mismo* único. Y esta unicidad ha transcendido ya toda «eternidad», la cual nosotros nos la calculamos como un tipo de duración y nos la garantizamos como «consuelo».

83

La *formación* no es, ni en su esencia (como configuración madura de la «vida») *ni* en su deformación (como «ser alguien formado e instruido»), una menesterosidad ni un fenómeno de la Modernidad. La palabra griega παιδεία no la podemos relacionar inmediatamente con ello. Y mediatamente, solo donde ella (la παιδεία) se mueve ya | —como posteriormente hará toda formación— en el ámbito 108
de la «metafísica» expresa o asumida, y donde permanece orientada a un ideal (ἰδέα). La época moderna de la formación se transforma en la época de la «educación», y pasa a ser necesariamente la época de la *falta de formación*. La falta de formación no es el estadio *previo* a la formación, sino su *consecuencia*. Siendo una consecuencia

esencial no es tampoco ninguna carencia, sino solo la reconfiguración de la «formación» en una institución de «educación», la cual por su parte queda definida por la planificación global de una configuración del sujeto (hombre) que lo orienta al dominio a toda costa de la totalidad de lo ente en su conjunto con las «medidas» y los «objetivos» que ese dominio tiene. Por eso, es testimonio de un desconocimiento esencial de la realidad esencial (de las maquinaciones de lo ente en cuanto tal) cuando los «formados e instruidos» y los representantes de «culturas» «democráticas» lanzan sus quejas sobre la creciente falta de formación y sobre la decadencia de la «cultura». Estas quejas no son más que el grito desamparado de aquellos que *aún* están menos a la altura de lo ente en cuanto tal que aquellos otros que tratan de mantener el paso del opaco proceso «planetario» de la consumación a toda costa de la Modernidad.

El discurso sobre la «dictadura» es un parloteo desde el hori-
109 zonte de una «libertad» que | ha olvidado el saber, o mejor dicho, que nunca ha tenido un saber acerca de para qué libera su libertad: para el autoaseguramiento del hombre como sujeto, un aseguramiento que, sin embargo, solo puede «detenerse» ahí donde ve que en su esencia se empieza a anunciar una inseguridad. El apoyo que ese aseguramiento presta consiste entonces en reprimir toda inseguridad y toda amenaza, en rechazar a toda costa aquello que, con arreglo a su esencia, tiene que resultarle inabordable a todo aseguramiento; pero eso es la *esencia del ser*, que aunque completamente oculta y expulsada, sin embargo impera como maquinación en todo ente. Ante el campar de la diferencia de ser y ante el ámbito donde se irradia tal campar, toda defensa del aseguramiento moderno del hombre queda fundamentalmente indefensa, porque, en este «caso», el enemigo permanece esencialmente invisible, puesto que el presupuesto más íntimo de la consumación de la Modernidad consiste en la inconsciencia y en la irreflexión planetarias, en ese olvido del ser que es homogéneo por todas partes y en el que no se repara en absoluto, y al que hace tiempo que la incuestionabilidad de la «metafísica» pulverizó en la «nada». Por eso, las presuntas «dictaduras» no son un *dictans*, sino que en sí mismas son ya el *dictatum* de aquel campar del ser al cual el hombre moderno no se puede sustraer, porque, para llegar a ser él mismo, tiene que afirmarlo en
110 todas | las consecuencias esenciales (cf. arriba p. 79).

Por eso, en esta época se aprecia una sincronía de «situaciones» y «estados» para cuyo enjuiciamiento no basta con ningún *punto de vista de la formación*, ni menos aún con ninguna postura de fe «cristiana»: esa perturbación —que no se expresa pero que por todas partes se ha consolidado— de la juventud, la falta de todo

riesgo creador, la mera ejecución e imitación de cosas planeadas y calculadas, la endeblez cuando se tambalean el opinar y el decir que había hasta ahora, la indiferencia hacia la historia, el interés al que nos fuerzan por la historiografía que en estos momentos hace falta, que a esa meditación que está despuntando le falte un radio de alcance para hacer despertar.

84

Que para los ámbitos especializados particulares uno se pueda dejar preparado aún un concepto unitario de «ciencia», es más, que este concepto tenga que existir, al fin y al cabo es justamente el presupuesto para la «disolución» de las universidades en escuelas profesionales. Que un concepto tal resulte común no impide de ningún modo esta disolución, y sobre todo no crea ninguna unidad original, la cual, al fin y al cabo, todavía podría operar contra la especialización. Con la mera «unidad» —como término abstracto que se puede hallar para eso que desde hace tiempo unifica las ciencias modernas— no se puede fundamentar ninguna nueva *unitas* de
la uni-versidad, | sino que solo se puede salvar la anterior en su for- 111
ma definitiva de la *diversitas* de las escuelas profesionales. Mientras la «unidad» no siga siendo más que el suplemento vacío y generalizador de lo que ya viene dado en el inventario —que en sí mismo ya casi se está acabando— de la ciencia moderna en cuanto que investigación, mientras esta unidad siga siendo lo único que se sale a buscar —y esto ni siquiera con el valor para meditar sobre lo que «*es*»—, mientras eso siga así, no cabe pensar en una universidad original. Pues la «unidad» *de esta* universidad nunca es «saber», sino que tendría que ser un saber que exigiera una verdad distinta y nuevas decisiones a favor de la diferencia de ser.

Pero... este saber nunca podrá tener las moradas cuya forma constituya la universidad erigiéndola: este es el *verdadero error* del discurso del rectorado de 1933, junto con el intento de desplazar al dominio de una *institución* unas decisiones esenciales que conduzcan a la suprema *individualización* del preguntar y de la meditación, tratando de reconfigurar correspondientemente tal institución. Este intento forzosamente hubo de tener como consecuencia toda una red de contrasentidos y enredamientos, junto con la más interna amenaza y extenuación, sin que nadie de los más próximos ni de los más lejanos, sin que ninguno de los ayudantes ni de los enemigos pudiera barruntar lo que estaba sucediendo. Por eso, en la universidad queda de alguna forma una confusión esencial, lo cual no impide que «uno» se sienta muy a gusto con su «ciencia» en el ámbi-
to que respectivamente se le ha asignado, a pesar de que «uno» | 112

tenga que renunciar al anterior prestigio «social». Pero uno se desprende de mucho con tal de salvar la placentera comodidad del «espíritu» y con tal de mantener muy alejado de sí todo lo que resulte cuestionable. Por eso tampoco debe extrañar que falte todo valor para ver la universidad *tal* como es. Antes busca uno refugiarse en antiguos «ideales» —solo que penosamente repintados con lo «nuevo»— de una «unidad» de las «ciencias». Pero, en verdad, esto no es más que una manera unitaria de evadirse de la meditación, una adecuada colaboración a la inconsciencia e irreflexión planetaria. Esto es la *universidad* como *universitas* del encubrimiento de la *diversitas* —que desde hace mucho tiempo es real— de las escuelas profesionales, las cuales han quedado completamente entremezcladas en la amalgama de instituciones y planificaciones para el equipamiento completo de aquello que solo hay que equipar. Pero esto que únicamente hay que equipar por mor de su carácter de equipamiento es el *poder*, cuya esencia consiste en la irrestricta sobrecapacitación de sí mismo.

Porque en el conjunto del equipamiento la universidad ya no puede ser determinante, sino que solo puede ponerse al servicio, y porque esta función servicial, al mismo tiempo, tiene que ser subordinada —lo cual es perfectamente correcto— y tiene que ir desapareciendo en función de la *indispensable* irrelevancia del «intelecto», por eso la universidad ha acabado siendo irremediablemente lo que ella menos hubiera podido esperar: *no necesitada de propaganda.*
113 Pero la completa falta de carácter | de quienes se dan en llamar investigadores también aquí hace tiempo que ha superado las últimas inhibiciones y se ha puesto «irrestrictamente» al servicio... igualmente de la propaganda para promocionar su propia irrelevancia.

Entiéndase bien que lo asqueroso de este proceso no consiste en la situación de la universidad, en la medida en que tal situación viene exigida por la esencia de la época, sino en la alharaca de los «científicos» que todavía se las dan de representantes de lo anterior, pero que al mismo tiempo nunca quieren llegar demasiado tarde, ya sea con una «intervención irrestricta», ya sea desde una «oposición» igual de extraña en coalición con las salvaciones «cristianas» de las «Iglesias». Acerca de la casi generalizada mediocridad de los rendimientos se guarda silencio de todas formas. Casi parece que la universidad de en torno a 1890, pese a todo lo penoso y deplorable de las «cosmovisiones» y de los «intereses», todavía mostrara un rostro: ahora no es más que una mueca —mal tapada a base de modismos— de la falta de espíritu y de decisiones, pero con mucho mayor despliegue de medios, y con mucha mayor destreza, y con mucho más ruido. Antes, el no-preguntar en cosas decisivas

todavía tenía una legitimidad. Ahora, la mal disimulada reticencia a la hora de meditar es el indicio de que ni siquiera se quiere saber en qué consiste el propio quehacer en el marco del horizonte que aún se le ha dejado.

85 114

¿Cómo puede *Nietzsche* hacerse pasar por nihilista? ¿Por qué es él el primer nihilista consumado? ¿Cómo es siquiera pensable tal cosa, siendo que, después de todo, su postura fundamental representa la oposición extrema a todo «no», a toda negación y a toda nada? ¿Siendo que su postura fundamental es el «*sí*» a la «vida», y esto no acaso como vitalidad y vivacidad dadas, sino como *elevación de la vida*, como *vivir para vivir*? ¿O Nietzsche se llama a sí mismo nihilista solo porque pensaba que era el primer superador? En efecto, así es. Pero Nietzsche ha *dicho* cosas que son más verdaderas que como él mismo las pensaba, pues únicamente aquel *sí* a la vida es el nihilismo más extremo. Aquí «nihilismo» no significa solo la falta de todo objetivo y el sí a lo que es en vano, y sobre todo no significa eso a lo que los guardianes de una «cultura» «democrática» y «occidental» ya fallecida se referían con esa palabra, a saber, la negación de lo que todavía quieren conservar y de lo que consideran que todavía está amenazado, siendo que desde hace tiempo está ya destrozado. El *nihilismo*, pensándolo metafísicamente y al mismo tiempo desde la historia de la diferencia de ser, significa el abandono del ser por parte de lo ente, y por eso no designa ninguna postura de hombres ni de gobernantes políticos ni de proclamadores de cosmovisiones. En este sentido esencial, el nihilismo ni siquiera es un mero
proceso de la historiografía occidental, sino | un acontecimiento de 115
la historia del ser mismo: el acontecimiento de que, con sus maquinaciones, lo ente ensombrece y entenebrece toda diferencia de ser. La falta de «objetivos» no es más que *una* consecuencia posible, pero no necesaria y encima muy remota del auténtico nihilismo, el cual permite muy bien una planificación y un objetivo inusuales en el cumplimiento de la realización de las maquinaciones de lo ente.

Porque Nietzsche asume el sí a la «vida» como postura fundamental, y porque «vida» significa aquí lo ente en su conjunto, concretamente de modo que en su condición de ámbito, medida y acto de todo ente pasa a ser lo último y lo primero, excluyendo por tanto por infundada y absurda toda pregunta por el ser, y justificando aún con ello el abandono del ser por parte de lo ente en el olvido del ser por parte del hombre en cuanto que sujeto consumado, por eso solo con Nietzsche comienza el auténtico «nihilismo». En la esencia de *este* «nihilismo» radica que porte ante

sí como su auténtica máscara la apariencia de lo contrario de sí mismo. Pero el auténtico nihilismo queda *fuera del sí y del no* de cualquier tipo de «pensamiento» «preocupado por la cultura», de cualquier tipo de «pensamiento» de una cosmovisión política y de cualquier tipo de «pensamiento» religioso. No se lo puede menospreciar como carente de valor, como «peligro», como decadencia ni como nada similar, sino que es el primer producto de un amplísimo y remotísimo fenómeno de la diferencia de ser: el fenómeno de que el dominio todavía oculto de tal diferencia de ser se basa en no haber menester poder y en carecer de él.

116 86

La falta de carácter forma parte de la esencia de todas las ciencias historiográficas. Donde más marcada es esa falta de carácter es en la «filología», que de la noche a la mañana salta de una moda a la siguiente. Ayer todavía se era «de la historia del espíritu», entre tanto uno se hizo «existencial», hoy se es «popular» y «vinculado a la raza», mañana se será «heroico», y pasado mañana quizá se vuelva a ser otra vez «cristiano». Siempre hay un montón de cosas por hacer, y siempre se puede refutar la «bibliografía» precedente y el estado anterior de la investigación especializada, mostrando «nuevos» conocimientos. ¿Por qué es así? Porque la historiografía va resultando ser cada vez más aquello como lo cual estaba planteada: la *técnica* de la «historia», con la que la historia se vuelve objetual y algo pasado que debe ser producido y que de todos modos puede ser producido por todo presente y por toda «corriente» dentro de él.

La historiografía es la destrucción de la historia, el socavamiento de la decisión a favor de la diferencia de ser gestionando lo ente pasado. Conforme a esta huida *necesaria* de toda necesidad de decidir, a la historiografía le queda rehusada toda posibilidad de una acuñación esencial: carece de «carácter», es una empresa ilustradora
117 que se tiene a sí misma por «la vida misma», | ofreciendo ilimitadas ocasiones para una ocupación «intelectual». La creciente influencia de las empresas editoras, la afluencia a estas empresas de «científicos» malogrados, la necesidad de una «orientación» rápida y manejable sobre las «relevancias» espirituales, conduce a la planificación de nuevos manuales y visiones globales. Solo es ahora cuando la «historiografía» entra en el estadio marcado de la «organización total». La pregunta ya no es qué ha aportado alguno de los «investigadores», en la medida en que aquí todavía hay algo que aportar, sino si cuentan con él y si participa en la empresa y si le «sacan a bailar». Las «personalidades con espíritu de investigador», y encima los «jóvenes», ya no notan a qué andadores están agarrados. O si pese

a todo lo notan, entonces han llegado ya a tal grado de indiferencia que les resulta indistinto qué aprovechan aún como ocasión y como medio para darse un «prestigio». Todo esto no debe valorarse «moralmente». Lo único esencial siempre es únicamente de nuevo el proceso, en la medida en que en él se manifiesta ahora irremisiblemente el carácter *metafísico* de la historiografía como «técnica». En concreto, esto no solo se puede decir de la historiografía en la «figura» de la «ciencia», sino de toda | manera de hacerse presente 118
lo pasado —al representarlo poniéndoselo delante y al producirlo sacándolo— en la situación actual del hombre como *sujeto* de todo ente: un sujeto que, con ello, desenmascara al hombre (al *animal rationale*) como el animal *historiográfico*, sin advertir no obstante este desenmascaramiento en cuanto tal.

Las ciencias del espíritu historiográficas, que hoy se creen superiores al «historicismo» presuntamente indeciso y «relativista» de las décadas pasadas (¡qué *cortos* se quedan estos investigadores a la hora de pensar, suponiendo que en general «piensen»!), son los auténticos brazos ejecutores del historicismo, en la medida en que con esta palabra uno se refiere a lo metafísicamente esencial de que el hombre, en calidad de animal depredador productivo que para depredar ya solo tiene cosas indiferentes y que para alcanzar sus victorias prescinde de adversarios, se ha escenificado en su dimensión pública.

Porque con arreglo a su carácter *técnico* la historiografía siempre es una defensa enérgica de lo que va con los tiempos, o bien —lo que solo constituye el reverso de *lo mismo*— una suspicacia hacia lo que va con la época, en ambos casos es dependiente y carece siempre de la libertad para una decisión, pues entonces tendría que decidirse en contra de sí misma. Esta doble | imposibilidad le da a la historio- 119
grafía la tenacidad de lo infundado, de lo que continuamente va nadando por encima y que, con *esta* «movilidad», ofrece una apariencia de «vida».

87

El «*hombre superior*» de Nietzsche es el primer y último afianzamiento del *animal* «hombre», que todavía no ha quedado fijado por completo; es la afirmación más extrema de la metafísica en su inversión, en cuanto que en tal inversión radica su consumación y su regreso terminal al comienzo acabado (que *no* inicial) de la historia del hombre occidental.

88

Rainer Maria Rilke. Continuamente me andan pidiendo una interpretación de las *Elegías de Duino*[27] y mi «posicionamiento» hacia ellas. Se supone que hay una afinidad e incluso una igualdad en las posturas. Pero todo esto se queda en lo externo: las *Elegías* me resultan *inaccesibles*, a pesar de que barrunto y venero su fuerza poética y su singularidad en medio de estas décadas tan carentes de toda poesía. Tres cosas esenciales *separan* mi pensamiento del poeta, es decir, hacen que un diálogo resultara demasiado prolijo y ambiguo, haciéndolo parecer hoy prematuro:

120 Lo primero es que en su poesía hay una carencia de *historia*, es decir, que en ella el hombre está sumido en la corporalidad y en la animalidad, quedándose él en alguien que meramente se ha salido de ese ámbito. Lo siguiente es la hominización del *animal*, lo cual no contradice lo primero. Lo tercero es la falta de *decisiones* esenciales, aunque el Dios cristiano haya sido superado. Aunque en lo es más propio suyo Rilke resulta más esencial y más poético que Stefan George, se sitúa tan poco como él en la órbita de la vocación «de los poetas» que Hölderlin fundó pero que todavía no se ha asumido nunca. Rilke no solventa —y Stefan George aún menos— el problema del hombre occidental y de su «mundo» poetizándolos ni pensándolos: Rilke carga *para sí mismo* —«más heroicamente» que muchos de los «héroes» que hoy arman ruido y que confunden el heroísmo con la mera brutalidad de un combate callejero— con un «destino» inaclarado, un destino que quiere regresar a lo prebiográfico e infantil. A pesar de ello, su «obra» permanecerá, aunque algunos rasgos de virtuosismo —que en George proliferan de otro modo— tendrán que desprenderse. ¡Ojalá que las importunas «interpretaciones» de los hombres de hoy quisieran volverse a otras ocupaciones!

121 Por el momento, la poesía de Rilke se la busca más bien solo como refugio y evasión, privándola justamente así de toda seriedad y convirtiendo lo que aún no se ha llevado hasta su final —por cuanto que todavía resulta meramente oscuro— en un disfrute. Esta poesía no encuentra ningún sitio en lo actual, y eso es lo esencial suyo, el síntoma de que está combatiendo por su parte —y de una forma totalmente propia— para conseguirle al hombre a base de luchar una ubicación más primordial partiendo de la mudanza de su esencia. Esta poesía no decide, pero se encuadra en la historia futura de las decisiones. Primero hay que resituarla, partiendo de un saber

27. [R. M. Rilke, *Elegías de Duino. Los Sonetos a Orfeo*, ed. de E. Barjau, Cátedra, Madrid, 1987].

inicial de la diferencia de ser, en su límite histórico propio. Aquí nos estamos topando con un proceso que únicamente es apropiado para el futuro de una superación del historicismo, para que todo lo que tenga carácter de obra se transforme, no para «operar» contemporáneamente ni para repercutir «historiográficamente», sino para entrar en la historia de la diferencia de ser y, solo desde esa historia, salirse a su futuro exponiéndose a él: la esencial soledad *histórica* (no la soledad historiográfica, personal y psicológica) como el tañido que llama a los temples sencillos a asumir la custodia de la diferencia de ser. Por eso, | dejar constancia de mi «opinión» acerca 122
de Rilke no significa aquí nada, pues la historia de la diferencia de ser no «sucede» en el mercado del intercambio de opiniones y de la crónica historiográfica de ello.

Pero provisionalmente, todo silencio también se lo toma solo historiográficamente como mera reserva y como evasiva, como indicio de no formar parte de algo: se lo sigue valorando en función de la gestión pública de la dimensión pública, y no se es capaz de saber que el guardar silencio se ha convertido ya en salvación de la palabra buscada, esa que nombra lo simple; que el silencio se ha convertido en la asignación de tal palabra buscada que nombra lo simple a la fundamentación de la diferencia de ser. ¡Pero cuántas cosas tienen que ser relegadas primero tan por completo a la destrucción, antes de que el lugar de lo necesario para vivir y de las cosas deseables lo ocupe la indigencia de *la diferencia de ser*, para así transformar el sitio anterior, el «mundo» del hombre, en el escenario de una lucha que quizá no excluirá las guerras ni los tiempos de paz, pero que nunca se la definirá únicamente desde lo «guerrero», lo cual, al fin y al cabo, ahora está resultando ser en su figura moderna una mera *consecuencia*, y no el dominio de las maquinaciones de lo ente. A causa de la prioridad exclusiva de la «lucha» guerrera, técnica | e 123
historiográfica a base de maquinaciones, la época se está alejando necesariamente, con una lejanía *esencial* y hasta lo más remoto, de la esencia de la lucha como ese portal con muchas puertas de la diferencia de ser que se abre al recorrido del ámbito clareado, en el cual lo más ajeno replica con su campar, obsequiándolo al rehusarse y vinculándose desde una clemencia suprema. Pero también por eso la más remota palabra del poeta es una seña que apunta a lo infundamentado, a lo que primero es preciso nombrar. Por eso el poeta es historia, es decir, futuro que adviene y llegada de una indigencia que arranca a la diferencia misma de ser llevándola a lo «ente» devenido inesencial. Por eso necesitamos de los precursores que nos resultan chocantes, y no deberíamos traspasarlos con nuestros cálculos a la llaneza de lo que va con los tiempos, seccionándolos

luego en lo que tienen de aprovechable y lo que tienen de inaprovechable, y abandonándolos así a la irremisible devastación.

89

Una historia de los *saqueos y expolios* eruditos y bibliográficos de los poetas y los pensadores, si estuviera planteada de modo lo bastante esencial, daría que pensar sobre la historia del «espíritu». Sería el contrapeso de esa historia del proceso que conduce a la soledad
124 y que nunca se debe escribir, porque | a la soledad le repugna comunicarlo. Por eso, la historia de los saqueos y expolios no sería un «contrapeso», sino la única forma de la historia del proceso que conduce a la soledad: ese proceso en el que solo tenemos que ver un modo de campar la diferencia de ser que está vuelto al hombre y que lo incluye. Pero *saqueo* significa arramblar y arrebañar, arbitrariamente y sin disposición, lo dicho esencialmente con un parloteo relatante y comparativo, donde lo arramblado de inmediato vuelve a ser arrojado al olvido como si fueran unos trastos que no se sabe de dónde proceden. Pero este olvido asume la capciosa figura de la consignación historiográfica de algo pasado, tiene el aspecto de un recuerdo, y sin embargo no hay en él ninguna conmemoración, porque todo discurre fuera de la meditación. Este curioso ámbito de la historia del «espíritu» delimita el coto de caza de las ciencias historiográficas y de la literatura periodística. Esta comienza ahora a fijar las formas definitivamente modernas de la «vida espiritual», sin «servirse» para ello de la técnica, sino siendo en sí misma una forma de técnica.

La «organización» planificada, también de las facultades de ciencias del «espíritu» y de la «cultura», hoy no es más que una cuestión de destreza y de uncir convenientemente a las «generaciones jóvenes», las cuales, ciertamente, ya no están a la altura, y sobre todo ya no crecerán más, porque ellas mismas tienen que convertirse en producto de la planificación. La planificación de la investigación «filosófica» y de las ciencias del espíritu tiene que ultimarse enseguida, si es que este tipo de «ciencia» debe poder asegurarse una «legitimación». Lo que importa en ello no es tanto el cuidado y el cultivo del mundo del pueblo, del paisaje y de cosas similares, cuanto, más bien, asignar la historia anterior a los propósitos de poder del despliegue político del poder. Esta planificación no solo hace necesariamente una selección particular de sus materiales ni se limita a llevar a cabo una relegación y un olvido de ámbitos que desde un enfoque «esencial» carecen de valor, sino que, sobre todo, conduce a un «tratamiento» a la manera del periodismo y de los manuales

y a una «reelaboración» que esté rápidamente disponible: a eso se lo llama la nueva interpretación. El lugar del preguntar esencial lo ocupa la visión global rápida y eficiente y lo fecundo que resulta hacer resaltar lo que tiene fuerza para arrastrar a la gente y está a la altura de los tiempos. El mundillo de las ciencias del espíritu se reconfigurará de tal manera que llegará el día en el que la «ciencia periodística»[28] y la «ciencia de la radiodifusión»[29] dejarán de ser suplementarias y pasarán a ser las ciencias fundamentales. Pero esto no es decadencia, sino consumación de la Época Moderna.

28. [El primer instituto de ciencias periodísticas se fundó en Leipzig en 1916. En Friburgo se fundó un instituto similar en el año 1925. La ciencia periodística es la precursora de las ciencias de la comunicación].

29. [El primer y único instituto de la ciencia de la radiodifusión se fundó en 1939 en Friburgo. Cf. *Schriften des Instituts für Rundfunkwissenschaft an der Universität Freiburg im Breisgau*, ed. de F. K. Rodemeyer, R. v. Decker, Berlín, 1941].

[ÍNDICE DE NOMBRES Y NOCIONES]

EPÍLOGO DEL EDITOR

El volumen 95 de la edición de las Obras Completas de Martin Heidegger contiene las «Reflexiones VII-XI», cinco de los textos que él mismo llamó «Cuadernos negros», y cuyo surgimiento acompañó ininterrumpidamente su pensamiento desde comienzos de los años treinta hasta comienzos de los años setenta.

En las «Reflexiones X», que se incluyen en el volumen 95, se encuentra un pronunciamiento acerca del carácter de estas «reflexiones», que se despliegan a lo largo de quince cuadernos. No se trata de «'aforismos' a modo de 'máximas vitales'», sino de «inaparentes puestos de avanzadilla y de retaguardia en el conjunto del intento de una meditación, todavía indecible, sobre la conquista de un camino para un preguntar que vuelve a ser inicial, y que a diferencia del pensar metafísico se llama el pensar sobre la historia de la diferencia de ser»[1]. «No es decisivo» «lo que se representa ni lo que se compone a modo de un edificio de nociones», «sino únicamente cómo se pregunta y que, en general, se esté preguntando por el ser».

De modo similar, también en su «Retrospectiva al camino» Heidegger se refiere a los «libros de anotaciones, sobre todo II, IV y V», es decir, a las «Reflexiones» correspondientes. En ellos habrían quedado consignados «entre otras cosas también los temples fundamentales del preguntar y las remisiones a los horizontes más extremos de los intentos meditativos»[2]. El énfasis en los «temples de

1. Véase más arriba. Los números de página se refieren a la paginación original de los manuscritos, que en los volúmenes de la edición de las Obras Completas se indican al margen.

2. M. Heidegger, *Besinnung* (GA 66), ed. de F.-W. von Herrmann, Fráncfort M., 1977, p. 426.

ánimo del preguntar» respalda la indicación de que en el caso de estas «Reflexiones» se trata de «intentos meditativos».

En este sentido, ya antes del comienzo del primer cuaderno negro publicado, en el volumen 94 he intercalado una indicación posterior, que supuestamente procede de comienzos de los años setenta, en la que se dice que en el caso de los Cuadernos negros no se trata de «apuntes para un sistema planificado», sino que, «en su núcleo», son «intentos de un sencillo nombrar»[3]. Llama la atención que, entre las tres designaciones que se emplean en los Cuadernos negros, la designación de «intento» acapare una relevancia esencial.

Siendo unos «inaparentes puestos de avanzadilla y de retaguardia», es decir, unas reflexiones preliminares y unas consideraciones posteriores por parte de un pensamiento básicamente confrontador y analítico sobre el ser, los Cuadernos negros constituyen una forma que todavía resultaba desconocida en medio de los muchos escritos del pensador que ya han sido publicados. Si (también) es «decisivo» «cómo se pregunta», es decir, cómo se formula lingüísticamente la pregunta por el «sentido del ser», en los Cuadernos negros nos encontramos entonces con un escrito de un «estilo» nuevo, un concepto que a lo largo de los «apuntes» se lo piensa a fondo a menudo.

Junto con los trabajos publicados de los años veinte, las lecciones, las anotaciones de los seminarios, los artículos, las conferencias y los tratados sobre la historia del ser, en los Cuadernos negros trabamos conocimiento con una nueva vía de expresión de Heidegger. La pregunta acerca de qué conexión guardan entre sí todos estos diversos modos de hablar acaso sea una de las tareas más importantes para un pensar que trate de entender el pensamiento de Heidegger en su conjunto.

Los Cuadernos negros representan una forma que, en su estilo, posiblemente resulte singular no solo en Heidegger, sino en general en toda la filosofía del siglo XX. De entre los tipos de texto que en general resultan usuales, con el que mejor se los podría comparar todavía sería con el «diario de pensamientos» o el «diario filosófico». Pero mientras que esta designación casi siempre relega al margen de unas obras completas los escritos que quedan comprendidos bajo ella, el significado de los Cuadernos negros habrá que considerarlo sin embargo aún en el contexto del «camino para el preguntar inicial» de Heidegger.

Según me han comunicado Hermann Heidegger, que es el administrador del legado, y Friedrich-Wilhelm von Herrmann, que fue

3. M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI* (GA 94), ed. de P. Trawny, Trotta, Madrid, 2015, p. 9.

asistente privado de Heidegger entre 1972 y 1976, los Cuadernos negros fueron trasladados aproximadamente a mediados de los años setenta al Archivo Alemán de Literatura de Marbach. Con motivo de este traslado, Heidegger declaró que no tenían que ser publicados hasta que la edición de las Obras Completas hubiera estado enteramente terminada. Hasta entonces debían quedar, «por así decirlo, doblemente bajo secreto» (von Herrmann). Nadie debía poder echarles un vistazo ni leerlos. El administrador del legado se resolvió a obrar contra esta indicación porque los retrasos en la edición de volúmenes aún no publicados no debían perjudicar la empresa entera de hacer que el pensamiento de Martin Heidegger se muestre en la forma debida.

Cabe preguntar por qué Heidegger quería que los Cuadernos negros solo se publicaran como los volúmenes últimos de la edición de las Obras Completas. La respuesta bien podría referirse a una norma ya conocida de la publicación, según la cual los tratados que versan sobre la historia del ser no debían ser publicados hasta después de haberse editado todas las lecciones. Pues las lecciones, que intencionadamente no hablan de aquello que contienen los escritos sobre la historia del ser, preparan lo que en estos viene a decirse con un lenguaje que no se rige en función de una exposición pública.

Tenemos treinta y cuatro Cuadernos negros: catorce cuadernos que llevan el título de «Reflexiones», nueve «Anotaciones», dos series de «Cuatro cuadernos», dos «Vigilias», un «Nocturno», dos cuadernos titulados «Señas» y cuatro cuadernos titulados «Cosas provisionales». Junto a estos se han encontrado otros dos cuadernos que llevan por título «Megiston» y «Palabras fundamentales». Si y cómo hay que encuadrarlos en los Cuadernos negros es algo que todavía está por aclarar. A lo largo de los próximos años, los volúmenes 94 a 102 de la edición de las Obras Completas contendrán los treinta y cuatro manuscritos que se han mencionado en primer lugar.

El surgimiento de los cuadernos abarca un período de tiempo de más de cuarenta años. En el primer cuaderno que tenemos, «Señas x reflexiones (II) e indicaciones», aparece en su primera página la fecha «octubre de 1931». En «Cosas provisionales III» se encuentra una referencia a «Le Thor 1969», es decir, que el cuaderno «Cosas provisionales IV» tuvo que haberse escrito a comienzos de los años setenta. Falta un cuaderno, las «Señas x reflexiones (I)», que tuvo que haberse escrito en torno a 1930. No ha logrado aclararse cuál fue su paradero.

Las «Reflexiones VI» contienen al final una referencia a un discurso de Baldur von Schirach[4] pronunciado en Weimar en junio de 1938. No se puede determinar inequívocamente si las «Reflexiones VII» enlazan directamente con las «Reflexiones VI». En cualquier caso, Heidegger menciona una publicación del germanista Richard Benz del año 1937, así como sus clases pronunciadas en invierno de 1937-1938 sobre «Cuestiones fundamentales de la filosofía» (GA 45)[5]. Pero como en el caso de las «Reflexiones» resulta poco probable que redactara varios cuadernos simultáneamente, tenemos que suponer que una referencia al tratado de historia del ser titulado «Meditación» (GA 66) que aparece al comienzo de las «Reflexiones IX» indica también como época de surgimiento de las «Reflexiones VI» el tiempo a partir de fines de verano de 1938. Un comentario que aparece en las «Reflexiones XI» sobre una posible «nueva guerra mundial»[6] prueba que el último cuaderno negro de este volumen fue terminado aún antes del comienzo de la Segunda Guerra Mundial. En comparación con las «Reflexiones» que conforman el volumen 94 de la edición de las Obras Completas, en aproximadamente un año (1938-1939) Heidegger produjo muchos más textos de los Cuadernos negros que durante los años anteriores.

En las anotaciones de las «Reflexiones VII-XI», Heidegger ahonda su confrontación con la cosmovisión nacionalsocialista y con su realidad cotidiana. En ello resulta claro que distingue entre los «alemanes»[7] y esta realidad. Los «alemanes» son el «pueblo» del «otro comienzo». Cuanto más amplía Heidegger este pensamiento, tanto más claro le resulta lo poco que la «revolución»[8] nacionalsocialista lo comparte, pero tanto más manifiesto resulta también hasta qué punto la realidad alemana de los años treinta se había desarrollado de manera distinta.

Que los «alemanes» son el «pueblo» del «otro comienzo» se evidencia para Heidegger sobre todo en la función que en la historia del ser desempeñan «*Hölderlin y Nietzsche*»[9]. Para el pensador, ellos representan —cada uno a su manera— la auténtica indicación de la tarea de los «alemanes» en la historia del ser. Pero tienen que permanecer forzosamente incomprendidos. La historia diaria todavía no ha dado el paso hacia el «otro comienzo».

4. «Reflexiones VI», p. 143, en *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, cit., p. 403.
5. «Reflexiones VIII», pp. 28 y 40; *supra*, pp. 99 y 106.
6. «Reflexiones XI», p. 18; *supra*, p. 313.
7. «Reflexiones VII», pp. 11 ss.; *supra*, pp. 16 ss.
8. *Ibid.*, p. 23; *supra*, p. 23.
9. *Ibid.*, p. 97; *supra*, p. 63.

A favor de ello habla también —en opinión de Heidegger— una política que cada vez se consagra más a la realización de la «cultura». Para él, esa «política cultural» «ataja» y «amortigua» los «empentones de la diferencia de ser»[10], es decir, ella es un acondicionamiento de la técnica, la cual se la piensa como «maquinación». La confrontación con este fenómeno constituye un tema constante de las «Reflexiones», sobre todo en los tiempos de la preguerra. Es acompañada de un enérgico rechazo de lo que se da en llamar «cristianismo cultural»[11] o del «dios cultural cristiano»[12].

En este sentido, Heidegger examina más a menudo —y críticamente— el significado de Richard Wagner. Su «música dirigida al bajo vientre»[13] se constituye en centro de un arte de vivencias que procede maquinando, y en el que la «música»[14] en general desempeña una función esencial. En estos pasajes enseguida se pone de manifiesto lo singular de las «Reflexiones» en el contexto de la edición de las Obras Completas. En ningún otro lugar analiza Heidegger como aquí la actualidad de las «maquinaciones».

En el marco de estas confrontaciones, que a veces son muy enconadas, aparece también una interpretación del «judaísmo»[15] desde la historia del ser. En la época de la «transición» al «otro comienzo» irrumpe una «procacidad» que impide toda «fundación» esencial en la historia. Esta «procacidad» no la encarna únicamente el «judaísmo», sino que determina todos los ámbitos del mundo. Sin embargo, quizá sea en este momento de la historia del ser cuando «la mayor procacidad, que sin vincularse con nada lo pone todo a su servicio (el judaísmo)», alcanza una influencia más grande.

Sin embargo, esa «mayor procacidad» que ha supuesto el «judaísmo» no es para Heidegger la propiedad de una «raza». Más bien, esa «falta de mundo que es propia del judaísmo» se «fundamenta» en «una de las figuras más ocultas de lo *gigantesco*, y quizá la más antigua», que «es la tenaz habilidad a la hora de calcular y desplazar y mezclarlo todo de forma confusa»[16]. El «judaísmo», tanto como el «nacionalsocialismo», es el intento en vano de emplear las «maquinaciones» para sus propios objetivos. Pero el auténtico «poder» siguen siendo las «maquinaciones».

10. *Ibid.*, p. 2; *supra*, pp. 11 s.
11. *Ibid.*, p. 3; *supra*, p. 12.
12. *Ibid.*, p. 9; *supra*, pp. 15 s.
13. «Reflexiones VIII», p. 28; *supra*, p. 98.
14. *Ibid.*, p. 61; *supra*, pp. 117 s.
15. *Ibid.*, p. 9; *supra*, p. 88.
16. *Ibid.*

El trasfondo de esos pronunciamientos sobre el «judaísmo», así como de la interpretación de la vida cotidiana durante el nacionalsocialismo, lo constituyen ciertamente todos aquellos pensamientos que conocemos de los tratados de Heidegger sobre la historia del ser que surgieron en la misma época: las *Aportaciones a la filosofía (Sobre el acontecimiento)* (GA 65, 1936-1938), la *Meditación* (GA 66, 1938-1939), así como los textos posteriores *Historia de la diferencia de ser* (GA 69, 1939-1940), *Sobre el comienzo* (GA 70, 1941) y *El acontecimiento* (GA 71, 1941-1942). En las «Reflexiones» encontramos una y otra vez reminiscencias de estos escritos.

Estas «Reflexiones» que salen publicadas como volúmenes 94 a 96 de la edición de las Obras Completas comprenden catorce de un total de treinta y cuatro (o treinta y seis) cuadernos de hule negro con un formato inusual (136 x 192 mm). Los originales de los cuadernos se encuentran en el legado de Heidegger, en el Archivo Alemán de Literatura en Marbach del Neckar. El editor dispuso de unas copias, en una encuadernación de tela azul, sobre cuyos lomos venían indicados los títulos.

El volumen 95 de la edición de las Obras Completas de Martin Heidegger se compone de los siguientes textos:

Reflexiones VII, 127 páginas;
Reflexiones VIII, 128 páginas;
Reflexiones IX, 127 páginas y 19 suplementos de los años cincuenta y sesenta;
Reflexiones X, 124 páginas;
Reflexiones XI, 127 páginas.

A estos textos se les suman los correspondientes índices de nombres y nociones de los que Heidegger proveyó a los Cuadernos negros. Los índices que nos han llegado se publican al final de cada cuaderno.

Los textos manuscritos fueron elaborados del todo. Apenas muestran errores de escritura. No nos consta que hubiera trabajos preliminares.

Todas las «Reflexiones» que componen el volumen 95 las transcribió a máquina el catedrático de instituto Detlev Heidegger, en unas copias que cotejó el doctor Hermann Heidegger. Además, en el legado de Heidegger se encuentran tres copias anteriores, que vinieron a ser confeccionadas aproximadamente en la época en que surgieron los manuscritos, y que meramente contienen extractos de las «Reflexiones VIII-X»:

Reflexiones VIII, 51 páginas;
Reflexiones IX, 54 páginas;
Reflexiones X, 53 páginas.

No se ha podido aclarar inequívocamente quién hizo las copias. Yo volví a transcribir todo a partir de los manuscritos, comparándolos constantemente con las copias a máquina de las que yo ya disponía. Luego cotejé las copias. Finalmente, yo y mi colaboradora y alumna Sophia Heiden hicimos las correcciones de las galeradas y de las pruebas compaginadas.

Mientras que las observaciones de las «Reflexiones XII» y «XIII» —siguiendo quizá el modelo de ciertos escritos de Friedrich Nietzsche o el de sus propios tratados sobre la historia del ser— están provistas de números que aparecen respectivamente a mitad de línea encima del texto, esto cambia con las «Reflexiones XIV». Estas reflexiones y todos los Cuadernos negros posteriores ya no tienen esta numeración.

Las letras (a, b, c) con las que Heidegger marcaba respectivamente las primeras páginas, así como los números de página que comienzan después en los Cuadernos negros, se reproducen al margen coincidiendo con el comienzo del párrafo respectivo, y cuando el comienzo del párrafo no coincide con el comienzo de la página, el final de la página anterior se señala con una línea vertical | (pleca) en el lugar correspondiente de la frase. Signos de interrogación entre corchetes [?] indican que no se está seguro de cómo hay que leer el pasaje correspondiente del manuscrito. Todas las referencias numéricas en el texto de Heidegger corresponden a números de página. El símbolo □, que el propio Heidegger emplea, significa «manuscrito». Todos los subrayados del texto de Heidegger figuran en cursiva.

Más que en otros volúmenes de la edición de las Obras Completas aquí se han añadido algunas aclaraciones a ciertos pronunciamientos de Heidegger. Esto sucede sobre todo en el caso de pronunciamientos que se refieren a acontecimientos históricos. Con esas aclaraciones, el lector podrá ir comprendiendo qué «reflexiones» anotó el pensador en qué momento. También en el caso de personas u organismos que el lector joven quizá ya no conozca he añadido unas indicaciones sucintas. Resulta obvio que aquí, en el caso de una edición de «última mano»*, no se puede pretender resultar exhaustivo.

* [«Edición de última mano» se llama a la última versión que un autor dejó de una obra suya, bien porque la dio por ya definitiva, bien porque se vio impedido para seguir revisándola. *N. del T.*].

Además, de cuando en cuando he ajustado a las reglas la peculiar ortografía de Heidegger, así como su peculiar estilo sintáctico, aunque de manera muy reservada. Pero al mismo tiempo he conservado intencionadamente ciertas particularidades, como por ejemplo esa manera peculiar de escribir con mayúscula el adjetivo que corresponde a un sustantivo (como el «Último Dios»[17] o el «Desplegar Consolidándose»[18]). Algunas palabras escritas de forma peculiar, por ejemplo *Gebahren*[19], no se han corregido. Del mismo modo, esas palabras que Heidegger crea con su famoso procedimiento de enlazarlas con un guion no se han homogeneizado, sino que, salvo unas pocas excepciones, se las reproduce tal como aparecen en el manuscrito*.

Doy las gracias al doctor Hermann Heidegger por la confianza que supone haberme encomendado la tarea de editar los Cuadernos negros. A la señora Jutta Heidegger le agradezco él cotejo de este volumen y la lectura de las correcciones de las pruebas compaginadas. Al catedrático de instituto Detlev Heidegger le agradezco la redacción de la primera transcripción. Al profesor doctor Friedrich-Wilhelm von Herrmann quiero agradecerle las muchas conversaciones que, en el curso de la edición, condujeron a alguna que otra decisión. También merecen mi gratitud el abogado Arnulf Heidegger y el señor Vittorio E. Klostermann. A la señora Anastasia Urban de la editorial Vittorio Klostermann le quedo agradecido por una colaboración que siempre fue buena y cordial. Al doctor Ulrich von Bülow del Archivo Alemán de Literatura de Marbach del Neckar le agradezco su ayuda por cuanto se refiere a la disponibilidad de los manuscritos. A la señora Sophia Heiden le doy las gracias por el atento trabajo de corrección.

Dusseldorf, 13 de diciembre de 2013

PETER TRAWNY

17. «Reflexiones VIII», p. 1; *supra*, p. 84.
18. *Ibid.*, p. 56; *supra*, p. 115.
19. *Ibid.*, p. 119; *supra*, p. 148. [La forma correcta sería *Gebaren*. Pero esa manera especial de escribir algunas palabras, si no obedece a un propósito semántico, no tiene sentido tratar de reproducirla en una traducción. *N. del T.*].

* [En esta traducción, el uso de mayúsculas se ha adaptado a la ortografía castellana, y en lugar del uso de guiones para crear palabras por el procedimiento de enlazarlas se ha optado por entrecomillar el sintagma correspondiente. *N. del T.*].

Martin Heidegger (1889-1976)

Es uno de los pensadores decisivos del siglo XX. Nacido en Messkirch (Baden), abandonó los estudios teológicos para dedicarse a la filosofía, orientando su interés hacia la fenomenología husserliana, la hermenéutica de Dilthey y la filosofía de Aristóteles. Bajo la tutela académica de Husserl, primero fue profesor ayudante en la Universidad de Friburgo (1919-1923), luego profesor titular en Marburgo (1923-1927), hasta que finalmente obtuvo la cátedra en Friburgo. Nombrado en 1933 rector de esa misma Universidad, sus controvertidas relaciones con el régimen nacionalsocialista trajeron, con el final de la guerra, la suspensión de sus funciones académicas. Apartado cada vez más de la vida pública, adulado por unos a la vez que criticado por otros, Heidegger se consagró en esta segunda etapa de su vida enteramente a la «experiencia del pensar», impartiendo seminarios, dictando conferencias y publicando importantes ensayos sobre el final de la metafísica, el humanismo, la técnica y el arte.

De entre sus obras cabe destacar: *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (2000); *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (2002); *Tiempo e historia* (2009); *¿Qué significa pensar?* ([3]2010); *El concepto de tiempo* ([5]2011), y *Ser y tiempo* ([3]2012), todas ellas publicadas en esta misma Editorial, donde también ven la luz los *Cuadernos negros*, cuya primera entrega, *Reflexiones II-VI*, comprende el periodo 1931-1938.